

الوجودية

فلسفة الوهم الإنساني

دكتور / محمد إبراهيم الفيومي
عميد كلية الدراسات الإسلامية والعربية

القاهرة
الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية
١٤٠٤ هـ — ١٩٨٤ م

بسم الله الرحمن الرحيم

تقـــديم

لبحث الوجودية ، فلسفة الوهم الانسانى

المقدم من الأستاذ الدكتور / محمد ابراهيم الفيومى

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

أما بعد

فإن الدين الإسلامى الحنيف غنى بتعاليمه النافعة ، وعقائده النقية ، وآدابه المفيدة لكل إنسان ، بل لكل كائن فى هذا الكون الفسيح ، ولما كان الأزهر الشريف حريصا على نشر الدعوة الإسلامية ، وآدابها ، ومعاملاتها ، ومن وسائل نشر هذه الدعوة مقاومة التيارات المنحرفة ، والنحل الضالة والآراء الزائفة ، البعيدة عن الدين ، وعن الخلق القويم ، والتى تضر الذين يعتنقونها ، أو يعملون بها .

وكانت لجنة العقيدة والفلسفة – وهى إحدى اللجان العلمية التابعة لمجمع البحوث الإسلامية – قد رأت دعوة الفيلسوف الوجودى (بول سارتر) وخطر هذه الدعوة على الشباب المسلم المعاصر ، وأنه يجب أن يتحصن ضدها ، ذلك أنها دعوة إلحادية ، لا تؤمن إلا بالمادة ، ولا تؤمن بالروح ، وأهدافها والغرض منها .

لذلك رأت اللجنة أن تكتب عن هذا المذهب الوجودى ، وتبين حقيقته وآثاره الضارة للفرد والمجتمع ، فكتبت إلى الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم الفيومى ، الأستاذ المساعد فى كلية أصول الدين بالقاهرة ، أن يوافيها ببحث خاص عن هذا المذهب الوجودى ، بحث مختصر وواف بالغرض كى ننشره على الناس للتعريف بهذا المذهب .

فتفضل الدكتور الباحث ، بإرسال هذا البحث الذى نقدمه للقراء عن طريق مجمع البحوث الإسلامية ، تعريفا بالوجودية ، وشرحا لمبادئها ، ثم بيانا للنقد الموجه لها .

لقد وضح الدكتور الباحث الفلسفة الوجودية ، وعلاقتها بفكر الشباب وأن لها لقاءات فكرية معهم ، فهى تمثل جانبا من اليأس العقلى وفلسفة التمرد ، التى تشيع بين الشباب — ومن هنا رأى بعض المفكرين (بول فاريرى) أن الشباب فى هذا العصر يسأم من الحياة وهذا السأم مرض ، بل هو مرض الأمراض ، وهو مرض لا مراء فيه ، وهذا المرض يدفع الشباب إلى اعتناق أى دعوة فلسفية ، أو دينية ، كى يحتمى فيها وبها ، ولكنها مع ذلك تعنى بلا شك ؛ الخروج على إلف الجماعة وأعرافها ، ومقرراتها الدينية والإنسانية .

وقد وضح الباحث أن الوجودية فلسفة ذاتية ، وليست إنسانية فمع أن (سارتر) قد ألف كتابا سماه (الوجودية إنسانية) يحاول فيه أن يشرح هذه الفكرة ، إلا أن القارى لهذا الكتاب يخرج بنتيجة واضحة هى أن دعوى (سارتر) فى تعاليمه ؛ ذاتية ، هى نزعة تعمل

على إرضاء الذات ، وإرضاء الشخص ، مهما كانت النتائج ، وهى بعيدة كل البعد عن الإنسانية ، والمصالح العامة .

وقد بين الباحث هذا كله ، كما بين تناقضها مع الإسلام ، ومصدره الأول القرآن الكريم ، ثم تناقضها مع العقل السليم ، الذى يحاول أحيانا أن يضع قانونا عامًا للمجتمع الفاضل ، فإن العقل الصريح لا يمكن أن يتناقض مع النقل الصريح .

وضح هذا كله ، وبينه بأسلوب عربى ، ومنهج علمى سليم .

ولجنة العقيدة والفلسفة إذ تقدم هذا البحث القيّم عن الوجودية للقراء ، لا تنسى أن تقدم شكرها للأستاذ الدكتور محمد إبراهيم الفيومى عن المجهود الذى بذله فى إعداد البحث ، وتسأل الله أن يجزيه خير الجزاء ، وأن ينفع بهذا البحث كل قارىء ومطلع .

والله ولى التوفيق .

دكتور / عوض الله جاد حجازى
رئيس جامعة الأزهر (الأسبق)
ومقرر لجنة العقيدة والفلسفة

بسم الله الرحمن الرحيم

قَالَ اللهُ تَعَالَى :

« يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ » .

(سورة الصف)

آية : ٢ : ٣

يقول « جان فال » : فى يوم من الأيام بينما كنت أهم بمغادرة إحدى مقاهى باريس مررت فى طريقى بمجموعة من الطلبة تقدم إلى أحدهم وقررنى : أن السيد بالتأكيد وجودى

Swrment monsieur et existenticeliste

لكنى أنكرت أنى وجودى — لماذا ؟

لم أتوقف لأفكر فى السبب ، ولكنى كنت أحس أن المصطلحات التى تنتهى بمصطلح iste تخفى عادة تعميات تستغلق على الفهم .

علق « جورج جيرفتش » على هذا الجواب قائلاً :

أحب أن أهنىء « جان فال » على استطاعته أن يرد بـ « لا » على الطالب الذى سأله عما إذا كان وجودياً ؟ وأرجو أن تنمو هذه الـ « لا » إلى عدم القبول الكامل .

من كتاب (ما هى الوجودية)
ترجمة : د. عبد المنعم الحفنى

توطئة الموضوع

الشباب وفلسفات الوهم

الشباب وفلسفات الوهم

عهد إلينا « مجمع البحوث الإسلامية » بالكتابة فى موضوع الفلسفة الوجودية وهى من الموضوعات المدرجة فى خطة المجمع الثقافية والتى تقوم بالإشراف على إخراجها « لجنة العقيدة والفلسفة » بالمجمع فى سلسلة شهرية يوضح بها مفاهيم الإسلام فى عقول الشباب ويقدم معها صورة عن مذاهب غربية أو شرقية أيًّا كان مجريها ومرساها وبات أمرها بين الشباب مألوفاً والاطلاع عليها فى عرف المثقفين ضروريًّا .

ونحن نرى رأيها بضرورة الاطلاع عليها وضرورة الكتابة فيها ولكن بوجهة نظر نقدية يظهر فيها بشكل مؤكد الفهم الدقيق للمذهب وأمانة عرضه مع بعد النظر فى النقد موجها من وجهة تراثنا وهويتنا الحضارية الإسلامية .

ونحن نرى كما يرى معنا أهل العقول أن الأمر فى إفرازات العقول من ثقافة وفكر ، وفيما تفرزه المصانع من سلع ليس واحدا لما يظهر لنا من بون شاسع بينهما ، فصلاح الفكر غير صلاح المطعوم وإن كان كلاهما لا يؤخذ على حاله ، فكل فكرة أو مذهب تحمل فى ثناياها توترات بيئتها وعوامل مناخها الفكرى والتاريخى وبالرغم من إنسانيتها فإنها مرتبطة بنظرة صاحبها الضيقة كما تعانى فى داخلها المؤثرات الحضارية وصراعات الفكر وانحراف ما تواضع عليه مجتمعها ومع أنها تمثل نمطا

---

(١) مقررها : فضيلة الأستاذ الدكتور عوض الله حجازى رئيس جامعة الأزهر السابق .

من أنماط بيئتها يظل القبول للفكرة داخل مجتمعها يتردد بين الرفض والقبول وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يهمل قومنا حين يقبلون على هذه الفلسفات النظر إليها نظراً نقدياً من خلال مكونات تراثنا الإسلامى والتاريخى؟ولا شك أن السبيل إلى ذلك شاق وعسير لأنه يتضمن بروزًا للشخصية وحوارًا منصفًا يظهر معه ما يصح من المذهب وما لا يصح وفى ذلك انفتاح على الثقافة ويقظة للعقل .

أما صلاح المطعوم فلا يتطلب الأمر فيه سوى الكشف عن صلاحية نفعه وعن مدى تطابقه من حيث المواصفات الصحية ولا شك أن الطريق إلى ذلك سهل ميسور .

لذلك قبلنا تكليف المجمع بما عهد إلينا بالكتابة فيه راجين أن يكون عملنا يتسم بالأمانة العلمية عرضاً ونقداً . ونحن إذ نقدم الوجودية لا نقدمها لذاتها إنما نقدمها نمطاً من أنماط الفكر العابث وشاهداً على أن الفكر العابث يعلق بالإنسانية منذ تاريخها — كما يرافقها الفكر الجاد البناء — وأنه يدق أطنابه فى مساحات من العبث الإنسانى وهى المساحات التى ذبلت فيها المعانى الرفيعة من القيم الإنسانية . فهذا الفكر الوجودى هو أحد مظاهر العبث والمجون لفكر ذاتى جدًّا جاء فى ثوب حديث ومعاصر .

ولما كان الثوب الحديث هو أساوب القصة والمسرحية فقد انتهجه « سارتر » وأسرف فيه ووظف أناسًا لأدوار فى مجتمعه الروائى ولأحداث تحمل جانب الطرافة الأدبية وأسقط عليها كل توهماته الذاتية وكان أهم ما يلفت النظر فيها هو قدرته الفلسفية على استخدام الحدث

وتوجيهه توجيها أدبيًّا طريفا يثير به فى نفوس القراء نوازع السخرية والتهكم فيستحسنونه ويقبلون عليه كلون جديد ولا يلبثون معه طويلًا حتى ينفروا منه حين تخف عنهم الظروف الاجتماعية والفكرية التى ساعدت على انتشار هذا اللون الأدبى . . . وهذه الظروف هى ما أعقبت الحرب العالمية الثانية من قلاقل اجتماعية وثقافية . . فلم يدع النازى ثابتاً من مبادىء وأساسًا من قيم أو عهدًا سياسيًّا أو ميثاقًا دوليًّا حتى عصف به ، وخلف وراءه الكثير من النوازع والميول المهلكة ، واستبدت بالإنسان غيوم الأحزان وضبابها القاتم اللذان بات مهما يودّع نفسه آسفًا على حاله وعلى حال المقدسات وقد ظل تاريخه يرعاها ، مع هذا الجو المشحون ؛ رضى الإنسان.. ـوهو فى مأساته ـ أن يتعاطف مع الفلسفات العابثة ليرثى بها حاله وما هو عليه من خيبة أمل .

لذلك كنا نرى سارتر يتعامل مع الإحساسات العميقة الخاصة بالإنسان مثل : الشعور بالملل والتوتر . . وإحساس الإنسان بأنه غريب . ورغبته فى رفض الأشياء وكان الطابع العام له فى قصصه هو : إعانة الإنسان على التمرد حين يهيج عليه مشاعره لأنه فى عالم أخلت نظامه حرب عصفت بمقدساته فما على الإنسان إلّا أن يشك فيه وأن يشكو منه على نحو شبيه بما يفعله المخبول الذى اختل حكمه فحسبه أنه غريب فى هذا العالم إلى أن يتبين أنه حقيقة فى الوسط الخاص به واستطاع سارتر أن يستغل فورانه النفسى ليعود باليأس إليه حتى يقوى ميله على تحطيم كل العقائد . . وهذا ما تميزت به كتب سارتر إذ أنها

ترتبط بتاريخ الشعور والانفعالات والخوف حتى نعتها النقاد : بأنها فلسفة اليأس العقلى .

فحين نقدم الوجودية فى هذا الوقت الذى كثر فيه الحديث عن الشباب واتجاهاته . لا نعنى من تقديمها سوى ما يظهر لنا من أن ثمة علاقة بين الشباب وثقافته ، وبين هذه الأنماط من هذه الفلسفات الواهمة ، أى التى تتعامل مع الوهم الإنسانى ؛ لذلك أردنا أن نبين أن بين الشباب وبين هذه الفلسفات لقاءات فكرية من جوانب شتى فهى من جانب : تمثل فلسفة اليأس العقلى ، ومن جانب : تدعى فلسفة التمرد ، ومن آخر : فلسفة القلق والتوتر ، وأخيرًا هى الشىء الجديد السهل التقليد للشباب ، وما كان خصائص فكرية للوجودية يصح أن يمثل فترات أو مراحل للشباب ، فالشباب فى فترة يائس عقليا قلق متوتر وهو مع ذلك متمرد ينقاد فى حياته مع انفعالاته فى تيار الجديد العابث ، السهل فى تناوله ، ويحتمل — تحت ظروف تربوية — أن ينتمى الشباب إلى شىء من هذه الفلسفات ليسند بها تمرده واتجاهاته ويزعج بها جماعته ، وكل الذى يراه حقًا فى ذلك هو أن التصميم الذى يباشر به حريته هو علامة حياته الحقيقية . فلكى لا ندع الشباب تحكمه ظروف قاهرة وتتسلط عليه هذه الهواجس ، علينا أن نضطلع بعبء رسالتنا نحو شبابنا حتى يستقيم مع طاقاته الإبداعية فهو دائمًا لأى أمة نهضة وإبداع وما كان الشباب ذات يوم عبأً إذا ما رعينا مناخه .

وينبغى علينا أن نعرف أن ما يموج بين الشباب من انحرافات وتيارات سيئة هى ظواهر وأعراض ، لما عليه مجتمعه وفلسفته التربوية فهو ليس عنصرًا منفصمًا عن أمته حتى تتوجه بالإصلاح إليه ونلقى بالتبعة عليه وإنما على المصلح أن يواجه الأمة بالمفاسد الاجتماعية دون أن يلقى بعبئها على الشباب وحده ويجعل منه مرضًا خبيثًا فى المجتمع بينما الشباب هو دائمًا ، ظاهرة الحياة والصحة فى مجتمعه أو ظاهرة الضعف والانحلال لمجتمعه أيضًا ، لذلك نحن لا نشارك الدعوة السائدة القائلة : بأن الشباب منحرف . . ولكن علينا أن نعيد النظر لنجعل القضية أكثر وضوحًا بيننا ، ولن تكون واضحة إلا إذا أقمناها على رجليها وتصبح من وجهة نظرنا هى : المجتمع فى حقيقته منحرف ، وظاهرته : الشباب منحرف . . فالمجتمع حقيقة ، والشباب ظاهرته . وما يموج فى باطن المجتمع يظهر على شبابه .

أما الذى يفزعنا من الشباب فهو أن ما يفعله أهل القدوة فى الخفاء يفعله الشباب فى الظاهر وذلك قبل مرآنه على السلوك المزدوج والمواراة . فالمجاهرة هى المظهر الوحيد لسلوكه ، ولا شك أن هذه المجاهرة لابد أن تعارض عددًا من المعتقدات العامة والمخاوف والمحرمات فضلًا عن كونها تعرى المجتمع ، لذلك يراها مزعجة ، أما أصحاب القدوة حين يتآمرون على المجتمع بصفقات كلها غش ، ويجعلون مصالحه من المهمات السرية فلا يفزعنا ذلك ، ولا تنزعج ، إلا حين يجاهر الشباب بها . وهذا مما يجعل الهوة بين الشباب وبين قيادته هوة واسعة وعذره فى ذلك أنها أضلته فى حياته ، وهزمت فيه الروح الأخلاقية .

قد ندهش ويدهش معنا الناس؛ من المهمات الخفية التى صارت إليها حياتنا؛ وحكمتها؛ أخلاق الأسرار بينما هى فى حقيقة الأمر ينبغى ألّا توضع موضع الخفايا والأسرار لأنها سيظهر فيما بعد؛ أنها كانت تعقد صفقة من صفقات التآمر على الشعب وغشه .

يرى الشباب — وهو الجيل الناشىء — جماعة المتأنقين ، والمتحذلقين الذين يرون فى أنفسهم امتيازاً عالياً ، ورفيعًا ، وله مكانته فى نفوس الناس لا يلبث أمامها الشباب إلّا أن يحذو حذوها ، لكن بينماهو يسير على خط دربها مؤتسيا بعليتها يصاب فيها حين يراها متربعة على تجار السوق السوداء تربطهم فيما بينهم أخلاق النفعية والأنانية يرجون فى سبيل كسب مادى جشع؛ أن يجلبوا له طعامًا فاسدًا عفنًا . خبر ذلك عنهم حين مارس حياته العملية وقد كان قبل أن يراه يجلس دائما منه مجلس الواعظ إلى أن كشفته الحياة العملية فوجده على غير ما ينبغى أن يكون عليه وعظه فهو يشاهد الظلم سائدًا فى مجتمعه ، والشهوات جامحة متسلطة عليه حتى البرامج المسموعة أو المرئية ، لكى تكون سارة لا حاجة لها لأن تكون صحيحة ، ونحن نرى أن هذه الهوة تنشأ فى النظام التربوى للعائلة؛ حين تحرص كل عائلة على أن تطبع فى نفوس أبنائها محمود آدابها؛ وأن تراقب تصرفاتهم وسلوكهم ، ورب العائلة يتسم عادة بالصرامة الجادة داخل عائلته فهو يحسن الجوار محافظًا ملتزمًا ولا يحب أن يلحق بأهله أو جيرانه نقيصة ، أو نظرات سوء مكشوفة ولا يسمح بأى شىء يخل بوقاره ، هذا فى بيته . أما فى خارج عائلته فإنه يصبح له سلوك آخر يباين ما عليه داخل عائلته ، من هذه الهوة

انطلق الأستاذ نجيب محفوظ فى تركيبه البنائى لروايته الكبيرة المعروفة بالثلاثية وهى : بين القصرين – والسكرية – وقصر الشوق – مركزًا على هذه الازدواجية فى حياة العائلة وما تفرضها من تناقض بين الآداب فى العائلة وبين السلوك فى المجتمع ومهمات الأخلاق السرية – رب العائلة له وجهان : وجه ملتزم وهو بين عائلته ، ووجه متمرس على الخلاعة والمجون وهو خارجها . والمشكلة ليست فى سرعة تكيفه على الآداب الملتزمة والمطبقة داخل سور عائلته ، أو مع الخلاعة ، والمجون خارج أسوارها ، ليست المشكلة فى ذلك ، إنما المشكلة فى النظام التربوى الذى سوف يطبع الأولاد عليه . إنه بلا شك نظام العائلة وآدابها ، غير أن هذا النظام لا يلبث أن يتهدم حين يجد الممارسة الاجتماعية تقوم على علاقات متفسخة متحللة ، حتى فى موضع أسوته فى سلوكه. والده حارس حمى الفضيلة فى عائلته – يأتيها من غير تحرج ومع قلة الحياء . فالأسرة يسودها طابع الازدواج : متمرسة بوجه أخلاقى شائه وبوجه أخلاقى فاضل داخل العائلة .

أما العائلة فإنه لا يغيب عنها هذه الازدواجية ذات الوجهين لذلك تراها غير مقتنعة بهذا السياج الحديدى المفروض عليها تود أن تواتيها فرص التمرد لتتمرد على هذه الازدواجية ذات الوجهين : وجه متزمت فى محافظته داخل العائلة ، ووجه مسرف شديد الإسراف فى الابتذال والمجون خارجها .

وهنا يكون قلق الشباب : بمعنى : هل يأخذ بسلوك رب العائلة داخل العائلة ؟ أم يأخذ بسلوك رب العائلة خارج العائلة ؟ وعلى أى سلوك يثور ؟

لا شك أن الصراع بين حياة القول، وحياة الفعل، جعلت الشباب يتساءل فى حيرة ويلحف فى تساؤله : أى الحياتين أجدى وله قيمة ؟ وأيهما هزل خال من القيمة ؟ فهل الواقع الفاسد ؟ أو المثل المحفوظة ؟ ثم يقوده التساؤل عن الواقع وفساده، وما يحتاجه من مؤهلات خاصة كلها نفع ورياء ؟ وعن المثل العليا المحفوظة وصعوبة تطبيقها فى هذا الواقع . . وهكذا يدور الشباب مع أسئلته حول جد الحياة وهزلها، وعبثها، باحثًا فى معنى الحياة وهل الحياة مع الأشياء أو الحياة مع المبادىء والقيم ؟

ثم يتطور به الصراع من التناقض بين القول والعمل على مستوى العائلة إلى طلب التمايز بين الإنسان — ن حيث هو إنسان؛ يريد أن يتوافق مع ذاته وفكره وتراثه — وبين مجتمعه الذى يطبق شيئًا آخر غير آداب تلقاها هنا ، يتبلد فى موقفه عن إدراك التمايز بين الذات والمجتمع وتأخذه حالة من التيهان (التوهان) بين آداب تعلمها ثم لا يطبقها، وبين الأسوة التى تلقنه دروسًا شرسة تجانب روح إنسانيته ، إنه تناقض العذاب، لا يلبث معه الشباب حتى ينطوى على نفسه ليردد معانى اليأس، والقنوط، حيث لا جدوى من حياة مليئة بالحزن، ولا معنى لحياة إنسان أوجبت عليه آدابه : العزلة ، أو عليه احتمال مشقة الحياة مع قلة اليقين ؟

فلا غرو إنْ وقعَ الشباب تحت سطوة دعوة تعينه على الخروج مما يعانيه، أو يظن أنها تعينه، أو أى دعوة تواسيه على ما هو عليه، فإنه حين يحس أنها تشاطره ميوله ، يرتاح إليها حتى يتمرس على الحياة

الاجتماعية ، أو يثور عليها ، أو ينعزل ، ولكل ما يميل إليه لونه الفكرى أو تطويه حالة نفسية حادة يحس فيها أن ذاته والكون لا معنى لهما ويغدو كل عمل يعمله يخفى وراءه بل فى أعماقه الملالة والسأم .

يصور بول فاليرى هذا المرض فيقول :

« هذا المرض الذى هو : مرض الأمراض ، وهذا السم الذى هو : سم السموم ، هذا السم المضاد للطبيعة كلها هو الذى يسمى السأم من الحياة – هو ليس الملل العارض ، ملل التعب أو الملل الذى يمكن رؤية أصل جرثومته أو رؤية حدوده ، بل هو السأم الكامل ، السأم الخالص الذى لا يرجع منشوءه إلى سوء الحظ ، أو المرض أو الضعف ، ويرضى بتأمل أسعد ما يمكن من الظروف ، وأخيراً هو هذا السأم الذى ليس له مادة سوى الحياة نفسها وليس له سبب بعد ذلك سوى وضوح بصيرة الحى ، هذا السأم المطلق ليس فى ذاته إلا الحياة عارية تماماً إذا نظرت إلى نفسها بوضوح » .

ومع حياة الملل والسأم تنمو بين الشباب ميول قوية تدفعهم إلى اعتناق أى دعوة فلسفية ، أو دينية ، ليحتمى بها وفيها ، وسواء كان اعتناقها ثقافة أم تقليداً ، إنها بلا شك تعنى الخروج عن إلف الجماعة وأعرافها ومقرراتها الدينية والإنسانية ، وحين نرى ذلك نصاب بفزع يتسم بالانفعالية وهى المسماة : « بالنخوة » ، ثم نتنكب الطريق إلى فهمه والحوار معه مؤثرين مهاجمته وعداوته على حوار يفضحنا ويدليننا بإلقاء التبعة علينا والواقع : إن الشباب فى سلوكه لا يأتى بجديد سوى أنه يجاهر بما نخفيه .

الوجودية ذاتية جدا ... لا انسانية

عقد سارتر كتابًا دعاه : « الوجودية[1] إنسانية » بعد ما كثر النقد الموجه ضدها من الجانب الديني ، والجانب الإلحادى ، والجانب الفلسفى . وكان أهم ما اتفقوا حوله هو أنها ليست نزعة إنسانية فقط وإنما ضد النزعة الإنسانية ويوردون على لسان سارتر فى قصة الغثيان هزوءه بالنزعة الإنسانية وتصريحه : بأن ذوى النزعة الإنسانية مخطئون ، وكان نقدهم لاذعًا ومصيبًا فى نفس الوقت مما حفز سارتر لكتابة رسالة خاصة فى ذلك ، يقول فى التمهيد لها : « أود هنا أن أدافع عن الوجودية ضد بعض الاتهامات الموجهة إلينا » وأخذ يصوغ بعض قضايا النقد كما يثيرها خصومه عليه ثم رده عليها . . . وحين طالعنا هذه الرسالة ، وجدنا أن أسلوب سارتر فى الحوار مع الجانب الآخر — جانب ناقديه — وجدناه لا ينفى مايوجه إليه من الانتقاد بقدر ما يهرب من مواجهته ليعود مسلمًا به تحت قناع فكرى جديد ذى نزعة ذاتية بحتة حدده « سارتر » ثم أجازه ليعارض به التيار الانتقادى الذى يأخذ عليه إسرافه فى الذاتية ، وكأنه لاحظ ذلك حين قال : « وإذا دهش البعض من حديثنا عن الوجودية كنزعة إنسانية فسنوضح فهمنا لهذا المعنى . أما مانستطيع القول به منذ البدء هو أننا نفهم الفلسفة الوجودية كنظرة تجعل حياة الانسان ممكنة وتعلن

---

(١) سماه سارتر : l'existentialisme est un Humanisme
أى : الوجودية إنسانية وترجمه بعضهم (الوجودية مذهب إنسانى) وبعضهم (الوجودية نزعة إنسانية) .

بأن كل حقيقة وكل عمل مستلزمان بيئة معينة وذاتية إنسانية »
فهنا سارتر يبرر موقفه من خلال ما يشرح ، وفى النهاية يصبح جانب
خصومه : دعاة الإنسانية من حيث نقده صحيحًا وما زالت حجتهم قائمة
ولا سيما حينما أخذ يشرح مفاهيم بات التسليم بها واقعًا ومتواضعًا عليها ،
ويفيدنا تشبث سارتر بشرحها من وجهة نظره هو ، تأكيده على موقفه
بأنه ذاتى ؛ يأخذ الأمور على معول ذاتى لا وفق مبادىء سابقة لذلك سوف
نجد رسالته : الوجودية : نزعة إنسانية صدرت من خلال وجهة نظره
وتفسيره الشخصى لمعنى « إنسانية » وهو أن الإنسان موجود فقط
ليس كما يتصور ذاته ، أو كما يريدها ، أو كما يتصورها بعد الوجود ،
بل كما يريدها فى اندفاعه نحو الوجود وليس الإنسان فى ذاته إلا ما يفعل
وهذا : هو المبدأ الأول فى الوجودية ، وأصل نزعتها الذاتية ؛ وإن حاول
« سارتر » تبريره مقاربًا بينه وبين الإنسانية بمنطق فلسفى ذو طابع
جدلى . . . وننظر بالتفصيل لأوجه النقد الموجه إليه على لسان سارتر :

— إنهم يتهموننا مثلًا بدعوة الناس للبقاء فى هدوء اليأس بالنظر
لاستحالة جميع الحلول واستحالة العمل فى هذا العالم .

— ويتهموننا أيضًا بأنها — يعنى : الوجودية — تؤدى إلى فلسفة
تأملية ليست سوى مظهر للروح البرجوازى لأن التأمل ترف وهو موقف
الشيوعيين منها .

— ويأخذون علينا من جهة أخرى بأننا نشدد على خزى الإنسان
ونظهر فى كل مكان ما هو قذر ، ومريب ، ولزج ، وبالتالى فإننا نهمل — فى
[نظرهم — الناحية النيرة من طبيعة الإنسان فى نواحيها الجميلة الضاحكة

فمن هنا وهناك يزعمون أننا ابتعدنا عن التضامن البشرى وعزلنا الإنسان عن العَالم فحصرناه فى وجوده الفردى وذلك لأننا كما يقول الماركسيون : ننطلق من الذاتية الخالصة . أو بمعنى آخر من تلك اللحظة التى يدرك فيها الإنسان ذاته فى عزلته وهذا ما يجعلنا فى نظرهم عاجزين عن العودة إلى العالم للتضامن مع سائر الناس .

أما من الناحية المسيحية : فيتهموننا بنكران واقعية الأعمال الإنسانية وحدها لأننا نحذف وصايا الله والقيم المرتسمة فى الأبدية فتبقى بذلك العقوبة المطلقة ، ويفعل الإنسان ما يشاء ولا يستطيع الحكم على آراء الاخرين وأفعالهم .

ثم يتكلم عن الجو الملوث بسبب الوجودية نقلاً عن العرف السارى فى فرنسا فيقول : ولعل من بواعث تأليف هذه الرسالة هو — كما يقول — : الاتهام الرئيسى الذى يوجه إلينا وهو : أننا نشدد على الناحية السيئة من حياة الإنسان ؛ حتى أن سيدة حدثونى عنها مؤخراً كانت كلما أتت بفعل غير لائق تعتذر عن ذلك بقولها : « آسفة ، أظن أننى أتصرف كالوجوديين . يعلق سارتر على ذلك بقوله : كأن الوجودية والقباحة شىء واحد .

منهجه فى الرد على هذا الانتقاد :

يقول : إن من الصعب اليوم على الذين يستعملون كلمة « وجودية » تبرير استعمالهم لهذه الكلمة لأنها تتوجه فقط إلى الفلاسفة والمختصين بشئون الفكر ثم يقول : ولكنها بالرغم من ذلك ، سهلة التعريف . . . .

ومما يعقد الأمور بعض الشيء أن هناك نوعين من الفلاسفة الوجوديين هما : المسيحيون ، والملحدون .

أما الوجودية الملحدة التى أمثلها « أنا » (أى سارتر) فهى كما يقول : أكثر تماسكا ، لماذا؟ إذ تصرح بأنه حتى فى حالة : الإله خالق : هناك كائن واحد على الأقل وجوده سابق لماهيته؟ كائن يوجد قبل أن نستطيع تعريفه بأنه فكرة وهذا الكائن وفق شرح سارترهو الإنسان أو كما يقول هيدجر : الواقع الإنسانى .

وماذا تعنى هنا أسبقية الوجود على الماهية ؟ المقصود بذلك — فى نظر سارتر — أن الإنسان يوجد قبل كل شيء وأنه يلقى ذاته ويبرز إلى العالم بعد ذلك . فلا وجود إذن للطبيعة الإنسانية لأنه لا وجود لتصور إلهى لها . الإنسان موجود فقط ليس كما يتصور ذاته بل كما يريدها وكما يتصورها بعد الوجود ، بل أيضًا كما يريدها فى اندفاعه نحو الوجود ، وليس الإنسان فى ذاته إلا ما يفعل .

ثم يقول : وهذا ما تدعوه أيضاً بالذاتية وما يعيروننا به باطلاقهم علينا هذا الإسم ثم يأخذ فى شرح الذاتية فيقول : إن النزعة الذاتية معنى مزدوج وخصومنا يستغلون ذلك الإزدواج ،

المعنى الأول : أن الذات الفردية تختار ذاتها بذاتها .

والمعنى الثانى : وهو المعنى العميق ؛ الذى يقوم الوجودية كلها ، مؤداه : أن الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتيته الإنسانية ، وعندما نقول : أن الإنسان يختار ذاته نقصد أنه باختياره لذاته يختار

أيضاً بقية الناس ثم يزيد التفسير غموضاً ومغالطة حين يقول : إن إختيارنا لنمط معين من أنماط الوجود هو بالوقت ذاته تأكيد لقيمة ما نختار لأننا لا نستطيع اختيار الشر بل : ما نختاره دائما هو خير لنا بل لجميع الناس .

ثم يؤكد سارتر على الذاتية المنغلقة على نفسها بينما هو يصدر الحكم بنفيها عن الوجوديين فيقول : أنت حر لتختار ولتبتكر فلا أخلاق عامة تستطيع أن تدلك على الواجب ولا أستطيع الاتكال على أناس لا أعرفهم مستنداً فقط إلى طيبة قلب الإنسان وإهتمامه بخير المجتمع وذلك لأن الإنسان حر ولأنه لا وجود لطبيعة إنسانية أبني عليها كما أبني على أساس . .

ولا شك أن سارتر وهو يحاول أن يرد بعض التهم الموجهة إليه كقولهم : « أن الإنسان الوجودى يرتمى فى أحضان اليأس » جاء فى النهاية مثبتاً هذه التهم وهو أن الإنسان الوجودى مستسلم لفلسفة التأمل ، وليس عليه أمام القيم سوى ابتكارها أى أنه ليس للحياة معنى قبله ، وأن الحياة ليست شيئاً قبل أن يحياها الإنسان وعلى الإنسان وحده أن يعطى للحياة معنى ، لأن القيمة ليست سوى ذلك المعنى الذى يختاره فلا يحتمل من ذلك الذى أفاض فيه سارتر من معنى سوى ما أثاره خصومه عليه من نزعتهم الذاتية التى جعلتهم يسرفون فى معانى التأمل الخالى من شعور الإخاء الإنسانى فلا يبالون بقيم الإنسانية من جانب ، وليست نظرتهم إلى القيم فيها معنى الجدية بقدر

ما فيها من شهوة بهيمية لا مبالية ، ولا شك أن ما وصل إليه سارتر كان إثباتاً للذاتية الوجودية المنغلقة على جوانبها المظلمة .

ثم انتقل إلى معنى الإنسانية ليحمى الوجودية فيقول : ويلوموننى لأنى تساءلت عن كون الوجودية نزعة إنسانية فيقولون : ألم تكتب فى قصة « الغثيان » أن ذوى النزعة الإنسانية مخطئون ألم تهزأ بنوع معين من الإنسانية فلماذا تعود إليها الآن ؟

ووفق منهجه الذى اصطنعه فى هذه الرسالة وهو : رفض المفهوم المتفق عليه ثم تقسيم المصطلح ثم محاولة وضع مفهوم يمثل فلسفته المرفوضة بأنها تحتمى بالذاتية المناهضة لفلسفة التضامن الإنسانى وفق هذا المنهج سار ،!!

فحين يرفض معنى الإنسانية المتفق عليه ليحل محله مفهوماً آخر من طبيعة فلسفته ، هل يا ترى خصومه على حق حين وصفوا فلسفته بأنها مناهضة للإنسانية ؟ أم أنه حق حين ادعى أنهم هم الأدعياء عليه حين جعلوه مناهضاً للإنسانية ؟ فهو يقول : ليثبت إنسانيته ا والحق أن لتلك النزعة معنيين :

ويقصد بالمعنى الأول : محاولة فهم الإنسان على أنه غاية وقيمة عليا... ولكن هذا النوع من النزعة الإنسانية غير معقول لأن الحيوان وحده يستطيع إصدار حكم إجمالى فى الإنسان ،والتصريح بأنه رائع وهذا ما يفعل الحيوان بدون تردد حسب معرفتنا ، أما الشئ الذى لا يمكننا التسليم به فهو أن يحكم الإنسان على الإنسان . . .

فالوجودية : تعفيه من حكم كهذا والمفكر الوجودى لايأخذ الإنسان أبداً غاية لأن الإنسان فى نظره مشروع تكوّن دائم .

يجب أن لا نؤمن بوجود إنسانية تستطيع تأدية عبادتها على طريقة Cont كونت فهذه العبادة تقضى إلى إنسانية مغلقة على ذاتها أى إلى الفاشية ولذلك فإننا لا نقبل مطلقاً بهذا النوع من النزعة الإنسانية .

لكن ثمة مفهوماً آخر عن تلك النزعة الإنسانية وهو : يعنى فى أساسه أن الإنسان دائماً خارج ذاته وهو لا يوجد الإنسان فى ذاته إلا إذا أضاع ذاته فى الخارج إنه يستطيع أن يحقق وجوده بسعيه وراء غايات متعالية — فالإنسان كائن متعال بطبيعته يتجاوز ذاته ولا يتناول الأشياء إلا بالنسبة إلى ذلك التجاوز ، إنه إذن فى صميم التجاوز .

أما العالم الوحيد القائم فى الوجود فهو عالم الإنسان ، عالم الذاتية الإنسانية وما تدعوه بالنزعة الإنسانية ، هو تلك العلاقة المكونة للإنسان والقائمة بين التعالى لا من حيث هو تعال إلهى ؛ بل من حيث هو تجاوز فقط من الذاتية ، من حيث إن الإنسان ليس مغلقاً على ذاته ؛ بل هو دائماً حاضر فى عالم إنسانى معين ... ندعوها بنزعة إنسانية لأننا نذكر الإنسان بأن لا مشرع غيره وبأنه يقرر مصيره بمفرده وندعوها كذلك لأننا نبين له أنه لا يحقق وجوده الإنسانى باتجاهه نحو ذاته ، بل بسعيه نحو غاية خارجية ؛ هى فى حد ذاتها تحرير له وتحقيق لوجوده . . . .

رد نافيل : فيلسوف يسارى على سارتر بقوله فى حوار جرى بينهما : أما الاختيار فى وجهة نظركم فليس سوى مشروع اختيار لحرية شبيهة بحرية اللامبالاة .

وتصوركم لوضعية الإنسان وحريته مرتهن بتعريف معين للأشياء ينتج عنه كل ما تبقى ، وهى علاقة آلية منفصلة غير مفهومة لا تستحق سوى الإزدراء ، لذلك : فالإنسان الوجودى يتعثر فى عالم الأدوات والعقبات الراسخة مرتبط بعضها ببعض ومستند بعضها إلى بعض ولكنها فى نظره موسومة بطابع يخيفه ويخيف كل الفلاسفة المثاليين ألا وهو : طابع الذاتية الخالصة .

يقول جورج جيرفيتش : ولا بد لنا كذلك أن نشير إلى أنه لم يحدث أن أجدب الوجود أو شوه فى فلسفة من الفلسفات بقدر ما أجدب وشوه فى الفلسفة الوجودية — ففى فلسفة سارتر ، صار انعزالاً نفسياً يلاشى نفسه ويماشى الآخر لكنه لا يقطعه بمعنى أن الوجوديين يؤكدون الوجود لكن بعد أن يحرصوا على إفراغه من كل ثرائه ومتناقضاته ، وجوانبه ، الجماعية ، والتاريخية ، وتصبح الدعوة إلى الوجود دعوة إلى الهروب وإحلال الوجود المصنوع محل الوجود الحى المعاش . إن التاريخ يعيد نفسه وكما أن التجريبية التقليدية انتهت إلى أن تكون تحطيماً كلياً وتشويهاً للتجربة بحيث صارت خليطاً مضطرباً من الأحاسيس ، فكذلك الوجودية حيث توظف نفسها لمهمة النكوص بالوجود حتى الصفر وهذا هو غشيان العجز فالوجودية هى تجربة الوجود والتفكير فيه ، هذه التجربة تظهر فى الوجودية على أنها

مغامرة تضم التاريخ فى ذاته ،والتاريخ هو مجموعة الأفكار الرافضة للحياة ينشرونها على طول التاريخ وعرضه ، فالوجودية : تتكون من هذا الإحساس والتفكير فيه ، فبينما يقول ديكارت : أنا أفكر يقول الوجودى : أنا أتألم أنا العدم . . . فالوجودية حادثة التألم أو حادثة العدم .

وعلى ذلك يفضل الإنسان الوجودى أن يعيش الحياة من جانبها السلبى مستسلماً لضراوة القلق والمستقبل الذى هو العدم .

ولقد كان إغراق « سارتر » فى فلسفته الذاتية على نحو ماقدمنا عاملا مهما فى تأليفه كتابا عن « المتوهم » l'imaginairs حاول فيه — وفق منهجه الذاتى — أن يميز بين العالم المتوهم وبين الواقع فإن كليهما أمامنا ولكن أحدهما شىء غائب والآخر شىء حاضر.

غير أن المؤلف فى هذا البحث تمسك بوصف الصورة الوهمية التى هى لا شىء وبذلك عبر المؤلف عن اتجاهه الأساسى الذى به يعارض هذا الكون . . وهو على هذا النحو يصل إلى التركيب البنائى لفلسفته من مقولات التوهم والتخيل وهى فى فلسفته تعد مقولات أساسية يعارض بها الواقع أو يريد أن يقيم الواقع عليها يبنى منها تفكيرنا ويوجه بها حياتنا نحو الفراغ والتأمل المسرف فى الوهم .

ولكن كيف بدأت الوجودية الملحدة من الذاتية ؟، وذلك ما سوف نحاول عرضه .

محور التفلسف : نقطة معينة

إنها دائماً؛ نقطة معينة نبدأ منها رحلتنا مع التفلسف بمختلف أشكاله المستقيمة وشبه المستقيمة ، المنحرفة ، وشبه المنحرفة ، ومختلف زواياه : مثلثها ، ومربعها ومخمسها ومسدسها إنها نقطة معينة ينطلق منها أشكال التفلسف الإنسانى . . وتمثل النقطة فى كل أطوارها بداية الطريق ، حيث نبدأ من نقطة ونهايته حيث تنتهى إلى نقطة .

وليست النقطة المعينة فى محور التفلسف سوى بداية التفكير فى فهم الذات إما من الذات وإما من خلال الوجود : موضوعه أو معقوله وحين ننطلق منها :ننطلق من ثقافتنا ومن رؤيتنا ،سواء كنا مأزومين ،أو مسرورين ، على أى حال كما يتأتى تفلسفنا : فالنقطة هى أنت حيث تكون وحيث افترضتها ،وحيث كان موقعنا فإنه يدور محور التفلسف .

إننا دائماً نرتد بوعى منا أو بغير وعى ،بعد رحلتنا الفكرية ، إلى بداية الطريق ،وليست مراحل الطريق : سوى شك ، من أجل قواعد إيمان قوية ، أو فكر من أجل شكٍّ وهكذا تقع رحلتنا الفكرية بين الإيمان أو الإباحية والعبث حين يخيب مسعانا ، ويخيل إلينا أن كل منطوق منطقا ، وكل كلام له وجاهة البرهان .

إن نقطة البدء حين نفترضها تمثل رؤيتنا نحوها وموقعنا منها ورغبتنا فى اختيار البداية ، ودائماً فكرنا فى الأشياء واقع تحت رغبتنا ولانصطفى من الحقائق إلا ما يعزز رغبة شخصية فى شئون حياتنا.

أما عن الرغبة : فهى تعبير عن ميولنا الخاصة نحو الأشياء ، وهى التى تطبع تصوراتنا بطابعها ثم نغلق معارفنا عليها وأخيراً نلتمس عليها الدليل من الخارج بحيث لا نتعدى حدود النقطة المعينة التى انطلقنا منها .

وقد نستخدم معارفنا فى سبيل إبراز تلك النقطة المعينة وتأييدها حتى تضخم من رؤيتنا لها فندعو إليها على أنها مذهب أو رأى أو فكرة ووفق المبدأ القائل : بأن الأشياء المتجانسة تنجذب إلى بعضها ؛ فيجتمع حول هذه النقطة الأشتات المتجانسة ، ليكونوا دعوة أو مدرسة أو فرقة .

أما قيمة هذه النقطة أو تلك الفكرة ، من حيث سندها العلمى فشىء آخر يغيب عن الجماعة والنظر إليه وإن كان يظهر النظر النقدى فيما بعد فى أشكال متعددة كأن ينفض الأتباع عن الفكرة أو يتوارون بها فى مكان سحيق أو يرفض أهل المجتمع معايشتهم .

معنى ذلك : أن الرغبة إذا تسلطت على العقل ، وعلى إرادتنا ، وعلى فكرنا ، تسلطت علينا نزوات الانفعالات ، ولا تظن أن نزوات الانفعال لها بقاء كبقاء الفكر إنما ينقضى بقاؤها حين ينقضى فورانها فمثلا الدعوة إلى شيوع الجنس دعى إليها « مانى »« ومسيلمة الكذاب »

ووجودية العصر ، فكنا نلاحظ :أن مثل هذه الدعوة يتحمس لها الشباب فى فترة فورانه ثم يخمد عنها حين تخمد فورته ثم يعيد النظر إليها فيرى أنها دعوة مقوِّضة للبنية الاجتماعية ، ولكل أساس اجتماعى سليم ، وهكذا ترى كل دعوة وليدة الرغائب العابثة والميول الضالة والجهود الخاسرة ، قد يقبلها فى البدء أناس استخدمتهم رغائبهم غير أنهم فى النهاية ينصرفون عنها رافعين أصواتهم من جديد ليقولوا لكل من أغواهم قول الله تعالى « وبرزوا لله جميعاً : فقال الضعفاء للذين استكبروا إنا كنا لكم تبعاً فهل أنتم مغنون عنا من عذاب الله من شىء قالوا لو هدانا الله لهديناكم سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محيص » الآية ٢١ سورة إبراهيم .

فدائماً أصحاب الرغبات الدنيا ضعفاء وحياتهم الفكرية نزوات جامحة .

نكون أو لا نكون :

يطرح شكسبير على لسان هاملت سؤاله : نكون أو لا نكون :

تذكرنا هذه الدعوة بتاريخ الفلسفات منذ أن كان لها تاريخ وهى تدور مدار الإجابة على هذا السؤال ، فبعضها يدور حول أن نكون ، وبعضها يدور حول ألا نكون ، يدور تاريخ الفلسفات بين شطرى هذا السؤال : إما أن نكون ، وإما ألا نكون ، إنها نقطة معينة من هذا السؤال نكون – أو لا نكون – يتحدد منها مسار التفلسف ويظل صراع الفكرة فى سبيل البقاء شيئاً ضروريا بين فلسفات فيما تبدو متناظرة .

ووفق طبيعة كل سؤال يسأله السائل ثارت فى الإنسان عوامل الانتباه من اليقظة العقلية ، إلى بعث الهمة وعوامل تقييمه من قوته وضعفه بعد بعث عوامل الصحوة العقلية يتوجه عوامل قوية بها الإنسان ليقيم فلسفته التى تتأرجح بين أمل فى الحياة أو اليأس منها بين أن نكون — متفائلين — أو لا نكون — متشائمين — وليست الصحوة العقلية التى تعيد النظر فى قيمة السؤال هى كل شيء فى القضية ، بل هناك الواقع ومدى قربنا منه ، وسننه الاجتماعية وذلك بعد آخر ينبغى أن يضاف إلى الصحوة العقلية ، فالواقع له حكمه النقدى السديد فهو لا يتعلق بفلسفات تغفله أو يصبح معها قالباً جامدا أو يجعل منه صيغة فلسفية ومهما كانت ألبسته الفلسفة فإن الواقع دائماً ليس هو هذه النظرة ، وكما أنه لا يتعلق بفلسفات تغفله فهو لا يجيز لأية فلسفة أن تملكه وتعلن حق الوصاية عليه وتزاول وظيفتها من خلال منظارها الذاتى وإن صح هذا — على ما زعمت لنفسها هذا الحق — فإن هذا الواقع سوف يتجاهلها ويسير وفق سننه ليدع هذه الفلسفة أو غيرها داخل قوالبها الفلسفية لتصبح — على ما زعمت لنفسها : أنها فلسفة الواقع — معزولة عنه متخلفة ، واصماً إياها بأنها متخلفة عن فهم سننه الاجتماعية والثقافية إذا صح هذا — وهو صحيح — فليس من شأن أية فلسفة أن تدعى شرعية الوصاية على الوجود الإنسانى .

ودائماً كان نداء « هاملت » شعار كل فيلسوف يتحدد منه بداية بيان دور فلسفته كما هو حافز وسبب وجيه يتخذ لطعن كل فلسفة ، أو سحب الثقة منها ، بدعوى أنها لا تتبنى فهم الوجود الإنسانى ومصلحة الإنسان ، ويبدأ بتجددها حركة فلسفية تقلقل

مفاهيم الفلسفات التى تتبنى نظاماً من وجهة نظرها وتسد به منافذ طرق الفكر كما أنها تقوى نزعتنا النقدية حين نريد أن نفهم أنفسنا ، إ وتدفع بنا لتقف موقف المشارك فى صنع الحضارة ،كل ذلك من أجل أن نكون أولا نكون ، كما يضاف إلى رصيد تلك الدعوة أنها باعثه السؤال الأزلى القديم وهو:إذا كنا أردنا أن نكون فمن أنا ؟ وإذا لم نكن أردنا فمن أنا ؟ فمن أنا ؟ فمن أنا ؟

سؤال فلسفى يحمل معنى الثورة على كل عوامل محو الذات الإنسانية وعلى تحطيم الأفكار الفلسفية التى لم تعد صالحة لتعريف الإنسان بنفسه والتى يقع عليها الوزر الأكبر فى رحلة (التوهان) والتى مازال يضرب فى متاهاتها ، وقد ضل فيها سعيه ، وخاب معها أمله وما يبدو له فيها من مسالك فهى ممرات مغلقة ، وطرق مسدودة لا سبيل معها إلى النفاذ منها .

ولا احتمال لتجاوزها إلا بعودة سؤال من أنا من جديد ، وفى عودته – بالإضافة إلى ما سبق – ثروة يزيدُ بها الفكر الإنسانى لأنه حين يطرحه المفكر فإنه معلوم البداية بما يضعه من نقطة معينة تعيد إلى الإنسان تأكيد أهميته ودوره القيادى بعدما أفقدته الطرق المسدودة وعيه ، فسؤال من أنا ؟ من أجل أن نكون ، أو لا نكون استبصار لمنطلق فكرى جديد لتسهيل الخروج عن هذه المصاعب ودائماً الإنسان فى متاهه الفكرى يقع تحت وطأة اتجاهين :

اتجاه واقعى يميل إلى تأكيد كل شىء يعارض العقل ، واتجاه مثالى يميل إلى تأسيس كل شىء على العقل . لذلك تأتى تفسيرات

الإنسان غير نهائية تماماً ولكنها تحمل ألوان الحقيقة التى تتردد بين الذاتية والموضوعية .

ولما كان فكر الإنسان يتردد بين هاتين النظرتين : النظرة المادية الواقعية ، والنظرة الذاتية المثالية . .

ولما كانت الحدود بينهما سهلة الاجتياز فكل إنسان يستطيع أن ينتقل من وضعية بتصورها هو إلى حدود له ذاتية يضفى عليها تصوراً جديداً فى ذاته ويتمناه ما دامت كل قضية ليس لها معنى إلا من حيث قابلية كل إنسان لفهمها فينبغى علينا أن نوضح فواصل تلك المناهج .

———————

منــاهج الفــكر

كل قضية من القضايا لها وجه موضوعى ووجه ذاتى :

فهى موضوعية لأننا نلقاها ونتصرف عليها فى كل مكان ، وذاتية لأنها داخلة فى حياة الإنسان وهى ليست شيئاً إذا لم يحببها الإنسان من حيث تعيينه لذاته فى الوجود تعييناً حراً من داخل ذاته ، ففهم الذات يستدعى منهجاً ذاتياً وهو الذى يتيح للإنسان دراسة نفسه ، وفهم الخارج استدعى منه منهجاً موضوعياً ، وهو الذى يتيح للإنسان دراسة العالم الخارجى ، وتوسع القول بمزيد من التفصيل حول المنهاج :

١ — المنهج الذاتى :

هذا المنهج قديم قدم الإنسان وهو المحور الأساسى الذى نبعت منه الفلسفات الإنسانية.

فأشار إليه العقل الإغريقى بحكمته القديمة : اعرف نفسك بنفسك .

ودعا إليه القرآن الكريم فقال « وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ » .

ومن الآثار الإسلامية : من عرف نفسه فقد عرف ربه . .

وهو على شىء من الأهمية فى نظر بعض علماء النفس على أساس أن الحالات الشعورية من حيث هى حالاتى أنا : أستطيع أن أختبرها بنفسى وأحياها ، فإحساسى بها إحساس مباشر ..

وهذه الإحساسات تتميز بميزات :

* إنها داخلية فى شعور الفرد .

* إنها غير مادية بمعنى أنها غير منظورة للغير .

* إنها حقيقة الانفعال ؛ فالانفعال ظاهرة والإحساسات دفينة .

* إنها مركز التأثر فى الإنسان .

فهذه الميزات تدفع الإنسان لدراستها لكن دراستها ستكون بأى كيفية ؟

هل يمكن البحث عنها بالمجهر المجسم ؟ ؟ أو اختبارها بأى مخبر من المخابر ؟ أو تصويرها بأية أشعة من الإشعات التى توصل إليها الإنسان ؟

حقيقة عند من يعترف بها إنها بعيدة عن كل ذلك ، بعيدة عن الطريقة المنهاجية الخاصة بالبحث العلمى .

لكن لا بد من دراستها وسبيل تلك الدراسة التأمل لما يجول فى الذهن .

تقويم عملية التامل الباطنى :

* إنها تحتاج فى اتقانها إلى التدريب الطويل والتمرين المتواصل لارتباطها بالانفعالات .

* لا يستطيع الإنسان من خلالها دراسة حالته النفسية فى الوقت الذى يكون منفعلا فيه بناءً على مبدإ اللقاء المجرد بين الانفعال وعملية التصور الذهنى .

* مجرد التفكير فى الانفعال أثناء حدوثه من شأنه أن يخفف من حدته ، فالتفكير فيه لا يعطى دراسة كاملة .

* محاولة دراسة الانفعال بعد حدوثه بواسطة الاسترجاع لما ألم به من انفعال فيه صعوبة أيضاً لأن القدرة على الاسترجاع والوصف التحليلي متفاوتة على حسب الأشخاص ، فعملية التأمل الباطنى تعتمد فى الواقع على التذكر وتذكر الماضى القريب ولأجل أن تكون صادقة تخضع لقواعد معينة :

مثل التأكد من عدم النسيان ، ألا يكون هناك التباس ، لهذه المصاعب التى تحف بالمنهج الذاتى أو التأمل الباطنى شكك فيه التجريبيون .

ولذلك رفضه « أوجست كونت » بدعوى أن الشخص لا يمكنه أن يكون فى آن واحد ملاحَظاً وملاحِظاً[1] .

ونرى أن « كونت » كان مبالغا فى رفضه لهذا المنهج ؛ لأن هذا المنهج يفيدنا فى تقديمه الفروض للقوانين كذلك وصالح فى ساعات يعتدل فيها المزاج الإنسانى فيقدم الإنسان من خلاله وصفاً ذاتياً رائعاً . .

مثل :

* وصف الرسول — صلى الله عليه وسلم — ساعة نزول الوحى عليه .

* وصف الغزالى حياته الفكرية وتطوره معها مما ييسر للإنسان من خلال ذلك العرض أن يقف على حنايا نفسه وانفعالاته ومراقبتها ، من الشك إلى اليقين ومن القلق إلى الأمن .

---

(١) يراجع : من الاستبطان إلى التحليل النفسى مجلة علم النفس المجلد السابع فبراير ١٩٥٢ ص ٣٠١ ، ٣١٠ د / يوسف مراد . . .

* « والأيام » لطه حسين .
* ورحلتى من الشك إلى اليقين د / مصطفى محمود .
* « التأملات » لديكارت .

نذلك وغيره نرى من السيكولوجيين المحدثين الذين يقرون أن يستحسنوا طريقة الاستبطان والنظر الداخلى يحدثوننا أن مثل هذه الطريقة محفوف بالخطر لكن لا يؤدى ولا تؤدى وحدها إلى قيام سيكولوجيا علمية .

لذلك فهم مقتنعون أن السبيل الوحيد المؤدى إلى سيكولوجيا علمية إنما هو الاتجاه السلوكى الموضوعى ، غير أنهم لو استغلوا اتجاهاً سلوكياً واحداً لعجز عن أن يبلغ بهم غايته ، نعم إنه قد ينبهنا إلى أخطاء منهجية ممكنة ولكنه لا يستطيع أن يحل كل مشكلات السيكولوجيا الإنسانية ، إذ لابد لدراسة النفس من منهج الاستبطان ، وإذا كان من الممكن نقد منهج الاستبطان أو التشكك فيه فإننا لا نستطيع أن نبطله أو نقصيه عنا ، فبغير الاستبطان ، أى بغير الوعى المباشر على مشاعرنا وعواطفنا وإدراكاتنا وأفكارنا ، لا تستطيع أن نحدد ميدان السيكولوجيا الإنسانية .

ولكن علينا أن نقر بأننا إذا سلكنا هذا الطريق وحده تعذر علينا أن نحرز نظرة شاملة كلية فى الطبيعة الإنسانية ، ذلك لأن طريقة الاستبطان الذاتى لاتكشف لنا إلا عن قطاع صغير من الحياة الإنسانية ، قطاع تستطيع أن تبلغه تجربتنا الفردية ولكنها لاتستطيع أن تكشف لنا عن ميدان الظواهر الإنسانية جميعا .

فطريقة الاستبطان وحدها حتى لو أتيح لنا بواسطتها أن نجمع كل المعلومات والحقائق اللازمة لما تكون لنا عن طريق الاستبطان إلا صورة هزيلة بشعة كأنها جذع بلا أطراف للطبيعة الإنسانية[1]

قيمة هذا المنهج عند الاسلاميين :

أشار القرآن الكريم إلى منهج التأمل فقال : « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » وقال تعالى على لسان يوسف : « وما أبرىء نفسى » لماذا ؟ قال : « إن النفس لأمارة بالسوء » .

هذا الحكم بذلك الوصف لايقدر عليه إلا من تأمل نفسه . .

كذلك أشار الرسول – صلى الله عليه وسلم – إلى قيمة الحكم الذاتى على الإنسان فقال :

« البر ما اطمأنت إليه النفس .

والإثم ماحاك فى النفس .

وإن أفتاك الناس وأفتوك » .

ولايستطيع الوصول إلى ذلك الحكم إلا من اعتمد على المنهج الذاتى . ولقد بين الإمام الغزالى أهميته فقال :

« ثم لاحظت أحوالى : فإذا أنا منغمس فى العلائق وقد أحدقت من الجوانب .

---

(١) مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال فى الإنسان ص٣٠ ارنست كاسيرر ترجمة د – إحسان عباس .

* ولاحظت أعمالى : وأحسنها التدريس فإذا أنا فيها واقف على علوم غير مهمة ولا دافعة .

* ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس : فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت »[1] .

وقول الرسول : « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ مانوى » .

كذلك لاحظوا صعوبتها ومزالقها فألفوا فى سبيلها علوما .

منها : علم الخواطر ، علم الرجال ، علم اليقين ، علم الإخلاص ، علم النفس وعلم المعرفة بينها أقسام الدنيا ووجود دقائق الهوى وخفايا شهوات النفس وشرهها وشرها .

ومنها علم الضرورة ومطالبة النفس بالوقوف على الضرورة قولًا وفعلًا ولبْسًا وخلعاً وأكلًا ونوماً .

قالوا عن مثل هذه العلوم : « هى علوم ذوقية لايكاد النظر يصل إليها إلا بذوق ووجدان »[2] .

ولقد أشار القرآن الكريم إلى بعض عيوبها وهو اختلاط مايقع فى النفس بالوسوسة وأمراض الوهم . فقال : « مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ النَّاسِ »[3]

---

(١) الإمام الغزالى وعلاقة اليقين بالعقل الإمام .

(٢) عوارف المعارف للسهروردى على هامش إحياء علوم الدين للإمام الغزالى ص ٢٣٧ ج ١ .

(٣) سورة الناس آية رقم ٤

٢ ــ المنهج الموضوعى :

أطلق على دراسة الظاهرة الخارجية أو الأشياء الخارجة ،ونعنى بالأشياء الخارجة : كل ما هو خاضع للتجربة والملاحظة والمشاهدة .

وهو بهذا الإطلاق يبتعد عن مجال النفس ؛لأن النفس من الأشياء الداخلية الذاتية التى لاينالها مثل هذه الدراسة ،أشياء غير مادية ،وسواء كانت النفس مجموعة المشاعر والإحساسات الداخلية أم روح . الروح. فإنها بهذه المفاهيم غير خاضعة للمنهج التجريبى أو الموضوعى .

غير أن النهضة الحديثة أخضعت كل شىء لهذا المنهج نظراً لما أحرزه من نجاح فى أغلب المجالات التى أخذت بتطبيقه . ومن المعلوم أنها التى خضعت لها علوم النفس .

وعلى هذا أصبح مفهوم العقل والنفس والروح ــ القضايا المجردة ــ مفاهيم مادية من خلال ظواهرها .

فمثلا : علم النفس المعاصر غير مفهوم علم النفس القديم ، فعلم النفس القديم هو البحث فى النفوس من حيث الماهية وكيفية وجودها بالجسم وتقسيم النفس إلى أقسام بحسب مايظهر من أعمال : فهناك النفس اللوامة ، وهناك النفس المطمئنة ــ أى هناك أشياء داخلة تصدر مثل الأعمال من خير وشر ، وهذا التقسيم ليس ملغيا فى علم النفس المعاصر إنما عدل عنه إلى أسماء أخر مثل الغرائز : غريزة الخير ــ غريزة الشر ، وأصبح مفهوم النفس يدل عليه بظواهر السلوك .

وأصبح مفهوم علم النفس المعاصر هو ملاحظة سلوك الخير من ألفاظ وإيماءات وأوضاع وحركات بالنسبة إلى مايحيط بهم من ظروف .

والظروف قد تكون طبيعية : فى هذه الحال يكون المنهج مقصورا على الملاحظة الظاهرة ، وقد تكون صناعية ومضبوطة بآلات خاضعة فيصبح بين الملاحظة والتجريب ، والفرق بين المنهجين :

أن المنهج الذاتى : يستطيع دراسة حالاته النفسية بنفسه أى بواسطة التأمل الباطنى فقط .

وأن المنهج الموضوعى : يستطيع أن يدرس سلوك الغير معتبرا الظواهر السيكولوجية كأشياء خارجية وكموضوعات مستقلة عنه .

الاسلاميون والمنهج الموضوعى :

هذا المنهج ليس من بدع العصر الحديث إنما أخذ به الإسلاميون فى مجال بحوثهم ، فأخذ به ابن سنا فى بحوثه العلمية وعلى وجه أخص فى مجال الصحة النفسية .

هذه القصة رواها ابن سينا أكبر طبيب فى عصره :

كانت امرأة تخدم فى حاشية الملك وبينما كانت تنحنى لإعداد المائدة أصيبت بتورم روماتزم مفاجىء فى المفاصل لم تستطع بعد ذلك أن تقف منتصبة القامة ،وطلب من طبيب الملك شفاؤها ، ولما لم تكن لديه المعدات الطبية لجأ إلى العلاج النفسى . واستعان فى علاجه بانفعال الخجل ،وبدأ يخلع عنها ملابسها ،فبدأ بالبرقع ثم بالفستان وما أن وصل إلى هذا الحد حتى « سرت حرارة فى جسم المريضة أزالت التصلب الروماتزمى ، ووقفت المريضة منتصبة على قدميها وقد شفيت تماما » .

كذلك يروى الجاحظ :

فيقول : تنازع بالبصرة أناس ومنهم رجل طبيب واتفقوا على أن الجمل إذا نحر ومات فالتمست خصيتيه فإنهما لا توجدان ،فقال ذلك الطبيب : فلعل مرارة الجمل أيضا كذلك .

ولكن الجاحظ لم يقنع باجماعهم ولا سلطة الطبيب عليه :

ولما سأل شيخ الجزارين خصية الجمل أعطاها له فكذبت التجربة الخبر ، ثم قال : فلا يذهب إلّا ما تريك العين وما يريك العقل . وقدم ابن تيمية بحثا طيبا عن نقص المنطق (الأرسطى) فهذه المحاولة فى حد ذاتها ترى أن الصواب دائما ليس مع منطق أرسطو ، غير أن الإسلاميين : ميزوا بين ما يخضع للتجربة وبين ما يخضع للتأمل على خلاف فلاسفة عصر النهضة عندما أرادوا أن يرفعوا من شأن المنهج إذ جعلوه عاما ووصموا كل ما يخضع للتجربة بأنه خرافى .

٣ — المنهج التركيبى :

نظر الإنسان إلى جانبين :

١ — جانب موضوعى .

٢ — وجانب ذاتى .

ويعنى هذا من وجهة نظر عامة أن الأخذ بمنهج واحد لا يعطى دراسة كاملة للإنسان ، لذلك أخذ بعض السيكولوجيين (المدرسة التكاملية أو التركيبية) بالمنهجيين معا .

على أن هناك بعض ظواهر سيكولوجية معقدة وغامضة كالتأثرات الوجدانية والعواطف تحتاج إلى منهج مزدوج يستخدم فيه التأمل الباطني والملاحظة الظاهرة ويرمى إلى الاستدلال بالسلوك الظاهرى على الحالات الشعورية لدى الآخرين .

وهناك نوع آخر من المعرفة وهو أعلاها : وهو الوحى الإلٰهى يُعْطاه الإنسان عن طريق النبي بيد أن الوحى الإلهى انقطع والحجة فى ذلك نقلية وهى قول الرسول – صلى الله عليه وسلم – : « وأنا الخاتم لا نبي بعدى » ، وفى رواية : « أنا العاقب فلا نبي بعدى » ، فكل محاولة لاسترجاع الوحى والنبوة مطعونة بالفشل وإذا ما انتهت النبوة وانقطع نزول الوحى فلقد بقيت الحياة الدينية ببقاء الذكر الحكيم صورة للنبوة المحمدية والوحى الإلٰهى معا وفق قوله تعالى : « الْيوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينكمْ وأَتممْتُ عليْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُم الْإِسْلَام دِينًا » .

فمن هنا يمكن القول : إن الأصل فى المعرفة أن تكون على ثلاثة مبادئ : المبدأ الإلٰهى ، المبدأ الإنسانى ، المبدأ الطبيعى .

فالوضع الطبيعى إذاً أن يأخذ الإنسان بتلك المبادىء حتى يسهل عليه الاستفادة والمعرفة ويظفر بالنتائج المتجانسة غير أن الحال تبدل – كما هو شأن الإنسان فى كل شيء – إلى الانقسام بتلك المبادىء الثلاثة إلى ثلاثة أصناف من الناس :

الصنف الأول : النقليون أو النصيون : وهم الذين يرون إلغاء العقل مع النص الإلٰهى .

الصنف الثانى : العقليون أو المأولون : وهم الذين يرون احترام العقل والاعتماد عليه فى فهم الأمور .

الصنف الثالث : الماديون أو التجريبيون : وهم الذين يرون احترام التجربة ورفعها فوق العقل والنص الإلٰهى . وانقسم الناس بالمناهج هكذا ،ووجدت تيارات مختلفة من المذاهب حتى لفتت كثرتها بعض الفلاسفة فراح يطلق على الإنسان : أنه حيوان صانع للمذاهب ، وأصبح كل صنف من هولاء بما لديهم فرحون ،وكل فريق يمتدح محاسنه ويذم مساوىء غيره .

وكان يظهر لنا ذلك من خلال جدل عنيف جرى بينهم : فمن الذين ينتسبون إلى الإنسانيين الموضوعيون . ومن الذين ينتسبون إلى الإنسانيين الوجوديون .

وحقيقة الحال نجد أن المرء مطالب بالموضوعية إذا رغب فى دراسة شيء أو تفهمه وإذا تعذر عليه أن يأخذ بالموضوعية فإن أعداءه سوف تحول بينه وبين الحقيقة التى ينشدها وإن عواطفه سوف تسد عليه مسالك التعقل الرصين الهادىء .

فالموضوعية صفة يتميز بها النضوج العقلى وخاصة حضارتنا التى تتميز بها ،ومن شأن الموضوعية أن تيسر لنا السبيل إلى منجزات عظيمة فى حقل المعرفة .

ولكن الموضوعية لا تستطيع أن تخدمنا فى كل المجالات ولاسيما القضايا الذاتية ،فتبدو الموضوعية فى مثل هذا المجال الذاتى كأنها تمنع

علينا الفهم ، فمن عجز الموضوعية عن فهم هذا المجال الذاتى أصبحت محدودة ، ونتيجة كون الموضوعية محدودة ظهرت الوجودية قبل أن تكون ملحدة .

فالوجودية كفلسفة تنطلق من النظرة الموضوعية إلى الوجود الشخصى وسؤالها الملح هو : ما معنى وجودى ؟

فالوجودية انتقال من الموضوعى إلى الذاتى الشخصى ، وقد يفيد هذا الانتقال أن الوجودية تهرب من الموضوعى إلى الذاتى وإن كان ذلك ليس بلازم ، إنما كل ما نعنيه أنها تعنى بالذات ، فالإنسان فى حاجة إلى الموقفين .

١ ــ الموقف الموضوعى .

٢ ــ الموقف الذاتى .

وليس الإنسان فى حاجة إلى الموقفين فقط ، بل يبدو ذلك ضروريًا لحاجة الإنسان نفسه ، فالإنسان كما يلقى من نفسه دافعا يدفعه لفهم المواقف الموضوعية التى تحيط به ، كذلك يلقى الانسان دافعاً ذاتياً يساعده على التعرف على وجوده .

فالوجودية كاتجاه يساعد الإنسان على فهم ذاته ، والموضوعية كاتجاه يساعد على قضاء شئون حياته من ضروريات الحياة ، وهذا يتفق مع تركيب الإنسان الثنائى : جانب مادى يخدمه المنهج الموضوعى وجانب وجودى يخدمه الاتجاه الذاتى .

بيد أن بعضنا يميل إلى هذا الجانب والبعض الآخر يميل إلى الجانب الآخر من غير تفريق بين مواطن الاختصاص التى يجب مراعاتها كى لا نتورط فيما يجلبه علينا ذلك الخلط .

ونسوق مثلا جليًا شاهدا على ما نذهب إليه يعطينا من خلاله نتائج الخلط بينهما .

يظهر هذا الخلط بشكل واضح حول الدين .

الأصل فى الدين أن يكون عبادة وتعهدًا أمام الله ، قال تعالى : « وإذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بنِى آدَم من ظُهُورِهِم ذُرِّيَّتَهُم وأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرِبِّكُم قَالُوا بَلَى » وطريقه الوحى السماوى .

ومع ذلك نلاحظ أن حوله موقفين :

١ — موقف من يعلن على الملأ أن الدين يجب أن يظل قضية شعور شخصى خاص لا دخل للفكر والمنطق فيه إطلاقا .

٢ — وموقف من يعارض هذا القول ويعلن أن الدين الذى لا يخضع لشىء من النقد قد يسفر عن أمور خطيرة كالخرافة التى تتملك صاحبها وينادون أن على كل مجتمع أن ينظر فى أمر دينه بتعقل وحكمة .

وهكذا نجد أن هناك من يتناول الدين تناولا عقليًا عن طريق الإدراك العام يستهدف بذلك الموضوعية العقلية للدين .

كذلك هناك من يصر على أن يكون جوهر الدين هو الثقة بالله والإيمان به ولا جدال حوله وحول ماهية الله .

فحول الدين الموقف الموضوعى الذى يسأل عن : وجود الإله وكيفيته وصفته والموقف الوجودى أى الذاتى الذى يسأل عن القرب والإخلاص نحو الله ؟ وترتب على هاتين النظرتين شيئان جوهريان فى السلوك والإيمان هما :

١ – إيمان موضوعى .

٢ – إيمان وجودى .

الايمان الموضوعى :

هو الذى يتيح للعقل أن يلقى أهمية كبيرة على مضمون الإيمان وعلى ما ينطوى عليه من محتوى ويتيح للعقل أن ينظر إلى « غير المعقول » فى الإيمان بغطرسة تبلغ حد الاستخفاف مما يجعل المرء يتساءل فى النهاية عن قدرة العقل على التفريق بين ما هو حقيقة فى الدين وبين ما هو غير حقيقى فيه ، ثم على أى مقياس يستطيع أن يصدر مثل هذا الحكم مثل هذا الإيمان الموضوعى يجعل الإنسان يقف بعيداً عن الله .

الايمان الوجودى :

هو ما وصفه الغزالى بقوله : الأصول الثلاثة – يعنى : الله – والنبوة – واليوم الآخر – فى الإيمان كانت قد رسخت فى نفسى لا بدليل معين محزر ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها .

قال رجل للنورى : ما الدليل على الله ؟

قال النورى : الله .

قال الرجل : فما العقل ؟

قال النورى : العقل عاجز والعاجز لا يدل إلّا على عاجز مثله .

فالموقف الموضوعى والموقف الوجودى وسيلتان من وسائل الفكر يلتزم بهما الإنسان فى حياته الفكرية وشئون حياته وعلينا أن نراعى مواطن اختصاصهما والقضايا المتعلقة بكل منهما حتى لا نتورط فى الخلط بينهما وما نتورط فيه من نتائج كما أوضحنا .

بهذا الاعتبار يكون الموقف الوجودى والموقف الموضوعى قديمين قدم الإنسان فى الحياة .

ثانيا : الوجودية مذهب سخط معاصر :

ظهرت كلمة « وجودية » بالمعنى الفلسفى الذى تستخدم به اليوم لأوّل مرة فيما كتبه « كير كجارد » وتعنى كما يقول « باسيرز » موت فلسفة الوجود لأنها تغلق علينا أنفسنا وتجعلنا ندمر ذاتنا حين نجد أنفسنا نسير فى ممرات مغلقة وطرق مسدودة لأنها تهتم بمشاكل تتصل بالتأصل الفردى دون أن يتكون من ورائها موضوعات مثمرة فى ميدان الفكر الإنسانى ، لأنها تقوم على التأمل الصرف المرتبط بالفكر الشخصى إذ ترتبط بقضايا القلق والخوف واليأس ولاهتمامها بهذه المشاكل عرفت الوجود الإنسانى على أنه وجود قلق منغلق على نفسه .

١ ـ انواع الوجودية :

أما الوجودية ـ كما نراها اليوم فى عصرنا الحديث ـ فإنها تظهر

كمذهب فلسفى له دعاة وأتباع روجوا كثيرًا لمفهوم السخط الوجودى من خلال أدب قصصى ومسرحى ظهر بعناوين مختلفة ،غريبة مثل .

الغثيان ، المومس الفاضلة ، الذباب ، الغريب .

ونتيجة لهذا الانحراف والتحريف للمفهوم الوجودى تعثر بعض الدارسين للوجودية فى فهمها والتعريف بها ورأينا تبعًا لذلك اختلافًا فى أمرها .

١ — فمنهم من قال عنها : إنها الإباحية والعبث والسخافة .

٢ — ومنهم من قال عنها : إنها حركة دينية على غاية من التعقيد .

فأى التفسيرين أولى بالقبول ؟ حقيقة كلا التفسيرين مقبول .

فمن وصفها بالإباحية والعبث والسخافة وجه القول إلى نوع معين .

وهذا الفريق يتزعمه ويقف على رأسه الفيلسوف المعاصر « جان بول سارتر » .

ومن قال عنها : إنها حركة دينية معقدة وجه القول إلى الصوفية .

ومن هنا راح المؤرخون يقررون أن الوجودية نوعان :

النوع الأول : الوجودية الحرة أو (الوجودية الملحدة) أو (الوجودية الكئيبة) ويمثلها « جان بول سارتر » وغيره .

وأطلقوا عليها تلك الاصطلاحات لما لاحظوا على أتباعها التحرر من كل المعتقدات الدينية .

النوع الثانى : الوجودية المقيدة أو (الوجودية المؤمنة) أو « الوجودية المشرقة[1] » ويمثلها الصوفية .

---

(١) القلق الإنسانى : د . محمد ابراهيم الفيومى .

وأُطلق عليها ذلك لأنها تربط نفسها بالإيمان بالله .

ولا نطيل القول حول النوع الثانى بعد ما قلناه .

أما الوجودية الملحدة فهى ما نعنيه ونحرر له هذه الدراسة .

إذا كان الأَصل فى الوجودية محاولة الارتباط بالوجود الإلٰهى تأُكيدًا للحديث القائل :

« إن الله خلق آدم على صورته » .

فما هى الوجودية الملحدة وماهيتها ؟

هى عوامل الانحراف والتحريف لهذا الأَصل وصار بالوجودية علمًا على العبث والإلحاد ؟

الوجودية الملحدة :

وجود بلا ماهية :

يشرح « سارتر » ذلك فيقول :

هناك نوعان من الفلاسفة الوجوديين :

المسيحيون ومنهم : كارل يسبير ، وجبرائيل مارسيل : الكاثوليكيان ،

والملحدون ومنهم : هيدجر ، وسارتر وفلاسفة فرنسيون آخرون ...

ويشتركون فيما بينهم فى القول : بأَن الوجود سابق للماهية أى أننا يجب أن ننطلق ن الذاتية الإنسانية

ماذا يعنى بذلك ؟

مثال : إذا نظرنا إلى شيء مصنوع من قبل الإنسان ككتاب ، أو سكين نرى أنه من امرئ استوحى فكرة معينة . فالصانع تمثل صورة الكتاب واستعمل فى صنعه طريقة موضوعةبالفكرة هى جزء من تلك الصورة ، فالكتاب ليس فقط شيئًا يصنع بطريقة معينة ، بل هو أيضًا ذو نفع معين ولا يعقل تصور رجل يصنعأداة لا يعلم إفادتها وهكذا نقول : إن الماهية بالنسبة للكتاب سابقة لوجوده . والماهية هنا مجمل الكيفيات التى بها يعرف الكتاب ويحمل الوسائل التى بها يصنع .

- ماذا تعنى هنا أسبقية الوجود على الماهية بالنسبة للإنسان ؟

المقصود بذلك ؛ أن الإنسان يوجد قبل كل شيء وأن يلقى ذاته ويبرز إلى العالم ثم يعرف بعد ذلك كيف يصنع ذاته وعلى هذا التفسير — لا وجود إذن للطبيعة الإنسانية ؛ لأنه لا وجود لتصور إلٰهى لها .

الإنسان موجود فقط ليس كما يتصور ذاته ، بل كما يريدها ، وكما يتصورها بعد الوجود وعلى ذلك بنَتْ الوجودية مبدأها الأول : ليس الإنسان فى ذاته إلّا ما يفعل . وهذا هو معنى الذاتية . الإنسان لا يكون إلّا بحسب ما ينتويه وما يستريح بفعله ، والإنسان مسئول عن وجوده ومسئول عن ذاته .

كوة على الظلام :

ولا نغالى إن قلنا : إن التيار الوجودى يمثل من، حيث هو نزعة فلسفية ؛ نمطًا فكريًا تقوم أسسه على تصورات ذاتية ـ ترى فى الإنسان

أنه مجموعة متناقضات لا يعرف التوفيق بينها سبيلًا أو كما يتوهم له أن الوجود كوة لا يرى منها سوى الظلام الذى يرسل إليه معانى الوهم والوحشة والخوف الذليل ولا شك أن تلك المعانى البشعة إذا وقع الإنسان فى أسرها تملكه الرعب والفزع واليأس والقلق، ويخيل إلى الإنسان المصاب بالقلق حين يجمد أمام الأشياء بَلادَة أنه يطيل التأمل بيد أن هناك فرقًا بين التأمل الذى يصاحبه العقل الواعى، والجمود الذى يغيب عنه العقل ويصاحبه الوهم . مفضلًا بَلادَة الذهن الجامد المتمركز حول ذاته من خلال كوة الظلام . . .

وبات نظره إلى هذه الكوة غاية، وشغل بغايتها عن أن يرى اهتماماته .. حتى خيل إليه -وهو ينظر فيها- أن ما أصابه من فزع ويأس وقلق هو الحقيقة بينما هى أحاسيس طارئة من قلة حيلته وعجزه عن تغيير ما تشيعه فيه قتامة كوة الظلام وعن انتقاله إلى كوة نورانية مما أوقعه فى خلط بين ما هو من مدركات الوعى والتفكير والإرادة، وبين ما هو من أحاسيس انعكست عليه من خارج بشع غير مفهوم. سولت له كوة الظلام أن أحاسيسه هى إدراكاته فبنى عليها أفكارًا جامدة شوه بها واقعه الإنسانى وعزلته داخل نقطة معينة من مركز الذات وسلخته عن جذوره وأعانته على التمرد على حياته وعلى ذاته ساخطًا غاضبًا وخايله التوهم حين أعلن أنه سيد مصيره ومشرع لقيمه صارخًا صرخة دوت، لكن هل هى صرخة نائم حالم أعرب بها عن كابوسه؟ أم صرخة يقظان عاجب ؟

إنها صرخة إنسان أصبح لا يرى من وجوده سوى ما توحى به كوة الظلام إلى نفسه إنه كائن ملقى به فى العالم ولا شىء أكيد فى مصيره سوى الموت ... إنه كائن يلج الحياة من عدم لا يفسر ويغيب بعد وجوده فى عدم آخر أصعب تفسيرًا من الأول .

ونتساءل : هل بعد القتامة والظلام سوى ذلك الضياع ؟

إنها صرخة واهم وتحتمل تفسيرات متعددة وهى لذلك لا يمكن أن تكون أخلاقًا أبدًا . وغاب عنه أنه مدرج فى مجتمع إنسانى والته السماء بعنايتها وعرفانها كان عليه أن يلتمس ما غاب عنه كى لا ينكر واقعه الانسانى ولو فعل ذلك لفتح على نفسه عيونًا يشيع منها النور عليه .

وما جناه الإنسان الوجودى من حبيسة ذاته وراء كوة الظلام التى ألزمه بها « سارتر » سوى أنه حرم معاييره الدينية والأخلاقية للحكم والاختيار وخامره إحساس أنه ضل السبيل فى عالم أصبح قلقا وانتفى فيه اليقين وصار فيه كل شىء ممكنًا حتى برز الشك شيئًا فشيئًا ، وما دام كل شىء أصبح ممكنًا وانعدم جانب الترجيح بين الممكنات فمعنى ذلك أن الخطأ وحده هو المؤكد .

ونأتى مزيدًا من الضوء على المفاهيم التى استمد منها الوجودى منطقه نحو نظرته البشعة لوجوده ، فهز بها تاريخه وشرخ كيانه الإنسانى .

معنى النزعة الذاتية :

إن للنزعة الذاتية معنى مزدوجًا :

المعنى الأول : أن الذات الفردية تختار ذاتها بذاتها .

المعنى الثانى : وهو المعنى الذى تقوم عليه الوجودية كلها مؤداه : أن الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتيته الإنسانية .

يحاول « سارتر » شرح معنى الذاتية فيقول : عندما نقول : إن الإنسان يختار ذاته نقصد بذلك أنه باختياره لذاته يختارها أيضًا بغية الناس وإذا عزمنا على أن نحقق وجودنا أثناء صياغتنا لصورتنا المثالية فهذه الصورة قيمتها ليست وقفًا علينا ، بل هى لجميع الناس ولكل العصر الذى نعيش فيه ، بهذا تكون مسئوليتنا أكثر بكثير مما نظن ، لأنها تلزم الإنسانية جمعاء ، ويضرب مثلًا على ذلك بقوله : إذا كنت عاملًا مثلًا واخترت الانضمام أريد الدلالة على أن الخضوع هو الحل الموافق للإنسان وعلى أن مملكته ليست من هذا العالم فكل ذلك لا يلزمنى أنا فقط ، بل يلزم الإنسانية جمعاء والسبب فى ذلك أنى أريد الخضوع فى سبيل الكل . واضح من التوجيه الجدلى لمعنى الذاتية أن « سارتر » يحاول أن يبين أن الذاتية تعنى المسئولية الفردية ، والمسئولية الاجتماعية ، بينما هى ليست كذلك لأنها فارغة من هذا المعنى على نحو ما بينا سابقًا .

القلق :

إن الفيلسوف الوجودى يعلن أن الإنسان قلق أى أن الشخص الذى يلتزم بذاته لن يستطيع الفرار من شعوره بالمسئولية العميقة وإن الذى يكذب ويبرر ذاته بقوله : « كل الناس لا يفعلون ذلك » هو شخص غير مرتاح الضمير ، فالقلق لابد من ظهوره حتى ولو أخفى . ليس القلق هنا مما يؤدى إلى السكون والخمول ، بل هو قلق بسيط يختبره كل

الذين تحملوا مسئوليات ، فإذا تحمل قائد عسكرى ، مثلًا مسئولية هجومه وبعث بعدد من جنوده إلى الموت فإنه يختار فعله ويختار وحده . لا شك أن هناك أوامر تأتيه من فوق ولكنها غير دقيقة وتقتضى أن يؤوّلها من قبله تأويلًا يقرر مصير عدد معين من الأشخاص ، فمن المحال أن يتخذ القائد قراره من دون أن يقلق بطريقة ما ، والقواد جميعهم خبراء بذلك القلق . لكن هذا لا يمنعهم من العمل ، بل بالعكس هو شرط لعملهم الذى يفرض التفكير بممكنات متعددة ويختارون إحداها ويعطونها أخيرًا قيمة مرتبطة بالاختيار ذاته . إن هذا القلق الذى تصفه الوجودية يفسر مسئولية مباشرة تجاه بقية الناس الذين يلزمهم القلق ذاته أنه ليس بحاجز يفصلنا عن العمل ، بل هو جزء منه .

القرار النهائى :

هو خروج الفكر إلى حيز التطبيق ليتشكل به سلوك الإنسان وهو أيضا يتضمن نوعاً من الفعل الصادر عن إيمان ويعتبر أيضا أحد جوانب المظهر الأخلاقى ، فحين نبحث القرار النهائى كمصدر أخلاقى للإنسان الوجودى نجده شكليًا خالصًا ، لكن حين نسأل : القرار النهائى سوف يكون لمصلحة من ؟ للإنسان الوجودى أو لمجتمعه ، لصالح فلسفة القلق أو نابع من حالة اليأس المسيطرة عليه ؟ إن النازية حين أرادت أن تحرق العالم كانت وفق قرار نهائى . . . الإنسان الوجودى يعايش الخطر دائمًا لأنه يرتبط به لأنه يرى أن وجودنا متناه ومصيرنا إلى الموت فلا داعى لقيام فلسفة مؤسسة على الأمل والثقة فى هذا الوجود ، فلا عجب من أن يكون القرار النهائى قرارًا يدفع العالم

كله إلى الخطر ما دام الإنسان الوجودى يخاطر بوجوده ويلقى به إلى خضم المغامرة ، لذلك كانت الأخلاق عند هيدجر لا تعدو أن تكون شكلية .

إلا شك أن هذا الاتجاه يثير مسائل كثيرة منها كيف يتسنى لنا أن نقول : إن الوجود لا يكشف عن نفسه إلا من خلال القلق وأن كل شيء مصيره للانهيار فى الوجود . وكيف نجعل الأساس السلبى للوجود ينتزع منه الوجود ذاته .

ومن الواضح أن السير فى هذا الطريق معناه إلغاء رصيد الإنسانية من الفلسفات والأديان وكل النظم التى ترى على قمتها إلهًا بوصفه أكمل الكائنات جميعًا .

يستنكر جبرائيل مارسيل فلسفة « هيدجر » بقوله : ألا يمكننا أن نقيم فلسفة للوجود لا ترتبط فقط بتجارب الانفصال واليأس والتوحد البالغ الحزن لكنها ترتبط كذلك بمشاعر الأمل والثقة ؟ .

يرى الكسندر كوربيه[1] أن ليس للقلق الوجودى — عند هيدجر — من جنس القلق الذى تمتلىء به الحياة اليومية لكنه القلق بالمعنى الفلسفى بمعنى أن الوجود يسيطر عليه فى كليته . ويقع القلق ذلك بسبب بسيط جدًا وهو أن الوجود متناه فى جوهره لأنه يرى أن تناهى الوجود أقرب إلينا من قربنا نحن لأنفسنا — وهذا التناهى يعنى الموت وهذا هو ما يحدد الوجود .

---

(١) ما هى الوجودية : ندوة جمعت بين لفيف من الفلاسفة الفرنسيين. ترجمها : دكتور عبد المنعم الحفنى .

طريقة وجود الانسان وهذه حقيقة هامة :

يوجد المخلوق الإنسانى ككائن فان ، وهو الكائن الوحيد الذى يعرف أنه فانٍ ، وهذا هو الحد الذى لايمكن النفاذ منه ـ الفناء التناهى الموت ... بالإضافة إلى حقيقة أنه يعرف هذا الحد بمعنى أنه هو الكائن الوحيد فى العالم الذى يعرفه وهذه حقيقة لايتطلب معرفتها أن تكون من قارئ الغيب لتكشفها . . هذا الوعى لفنائنا وللموت هو الذى يفرض علينا أن نتخذ قرارًا وأن نرضى بالواقع لذلك يردد « هايدجر » مدى الحكمة القديمة التى تقول : الحكمة هى دائمًا قبول الواقع ـ وفى نظره أننا إذا فعلنا ذلك فإننا سوف نصل إلى الأَصالة التى تكشف أنفسنا لأَنفسنا وتسمح لنا فى نفس الوقت بأَن تكشف ما نحن عليه . . . وإذا كنت أَصيلًا حقيقة فأَنا حقيقى ، ومن ثم أَستطيع أن أَكشف الوجود كما هو . . . وإذا لم أَكن واعيًا بكل هذا فإنى أَتردى إلى عدم الأَصالة ، وفى هذه الحالة سوف يخفى على واقعى وجوهرى من ذاتى ، ومن ثم أُصير عاجزًا عن كشف حقيقتى كما هى فى الواقع .

يقول الكسندر كوبريه : هل طريق الأَصالة لا يعرف إلَّا بالتفكير فى الموت وفى القلق واليأس والقنوط ؟ . . على الإنسان أن يفكر فى الحياة كما قال اسبينوزا يفكر فى الأَصل والمستقبل هو الأَصل ولأَجل أن يفكر فى الأَصل والمستقبل يحتاج إلى الدين وقيم .

أما « هايدجر » فلا يريد ميتًا فيزيقًا ولا دين والإنسان الذى يبشر به إنسان بلا دين وبلا ميتافيزيقًا إنسان قد وجد نفسه وقد أُلقى إلى العالم يقول : إننا قد أُلقى بنا إلى العالم ، إننا هناك ، إنى هناك على

ما أنا عليه ولست أعرف لماذا ؟ ولا كيف والشيء الوحيد الذى أعرفه حق المعرفة وبصلابة هو أنى سأموت يومًا من الأيام . مستقبلى محدود متناه وأنا أعرف ذلك . « هذا » هو موقفى فى العالم أعرف أن وجودى غير ثابت وقصير الأمد وأنى قد أفقده ، هذا هو الشيء الوحيد الذى أمتلكه ويمكن أن أفقده فى أى وقت وهذا هو سبب وجود أساس من القلق والخوف والعذاب .

عوامل مسخ الانسان لنفسه :

لقد صاحب بناء النهضة الحديثة عدة عوامل استغلها بعض المفكرين فهددوا بها الإنسان فى ذاته وطعنوه بها فى كرامته وما زالت به حتى أصابه القلق لأنها أضلته عن الفهم الطبيعى لنفسه فسلخته عن ذاته أولًا وعن الله ثانيًا ثم هزمته فربطت بينه وبين الآلة وتلك العوامل هى :

العامل الأول :

مسخ مفهوم الإنسان : يجعله آلة .

ويرجع ذلك إلى اكتشافات « كوبرنيكوس » و « جاليلو » و « نيوتن » عندما اكتشفوا أساليب الترابط بين حقائق الرصد الفلكى وبين حقائق علم الرياضيات وقواعده والتى كان من شأنها تمكين الإنسان من أن يصف عمل الطبيعة وأن يتكهن وقوع أحداثها بطريقة رياضية .

إن مثل هذا الاكتشاف غير كثيرًا من نظرة الإنسان إلى الكون وأمد الجنس البشرى بطاقات جديدة . فمن الطاقات الجديدة : صنع

الإنسان الآلة واستخدمها فى حل بعض المشاكل والحسابات بصورة تفوق قدرة الإنسان على حلها .

فنتيجة سيطرة الآلة والحسابات الألكترونية على كل شىء أصبح مفهوما لديهم أن الإنسان لم يعد يقرر أمره ، أنه خاضع لحسابات الآلة أنه آلة ضمن الآلة الكونية وما الكون سوى آلة ضخمة ؟

فهذا الاعتقاد فى الآلية أصبح ينظر إلى الذات الإنسانية على أنها شىء يفكر كالعداد وأضحت الشخصية فى طريقها إلى أن تكون مجرد آلة ... وآلة ليست بذى كفاءة .

العامل الثانى :

مسخ مطالب الإنسان بحصرها فى مطالب مادية بحتة :

الأصل فى مطالب الإنسان أن تكون مادية تخدم حاجاته الجسمية كالأكل والشرب والملبس . . . إلخ ، وروحية تخدم حاجاة الروح كالدين والقيم والاتصال بالله .

ولا يشعر الناس بقيمة هذه الفضائل إلّا عندما يأخذ أفراد المجتمع بمجانبتها وبالتخلى عنها ، ولكن تيار النهضة الحديثة حاول رفض الجانب الروحى وحصر الإنسان فى الجانب المادى ، وحاول بعض فلاسفة الأخلاق متابعة هذا التيار فراح يربط الفضائل بمبدإ مادى « النفعى » وبذلك خضعت القيم لسيطرة الآلة الحاسبة لتقرر ما هو الصواب بطريقة ـ فى نظرهم ـ تفضل الطريقة التى يستطيع بها الإنسان ذاته مع وحى السماء أن يقررها حتى يتاح للإنسان أن يحصل على أقصى حد من اللذة بأقل

ما يمكن من النتائج المؤلمة . وذلك عن طريق « عملية حسابية للذة »
هذه العملية من شأنها أن تحدد الخط الذى ينبغى للسلوك أن يقبعه
وهكذا أصبح الحكم فى الأمور وتقريرها وأصبحت أحاسيس الشعور
بالذنب والتضحية جميعها أمورا مهملة مماتة .

ومرة أخرى نرى : الإنسان يفقد ذاته .

العامل الثالث :

مسخ الإنسان : يجعله ترسا فى آلة تسويق باسم « تسويق اليد
العاملة » بعد حصر الإنسان داخل مطالب مادية أصبحت هذه المطالب
المادية – فى عرفهم – تعبر عن ذاته .

فقولنا : الذات الإنسانية تعنى لدى الماركسيين والرأسماليين معا :
مطالب الإنسان المادية بهذا التغيير فى مفهوم الإنسان أصبح عمل
الإنسان – وهذا يعادل – فى نظرهم – قولنا : الذات الإنسانية – سلعة
تباع وتشترى ، ونسينا فى غمار ذلك أنهم أناس يتوقون إلى أن يكونوا
أناسا يقررون مصائرهم ومستقبلهم بأنفسهم لا أن يكونوا « سوقا »
تحت تصرف العامل .

حقيقة أن النظام الاقتصادى الذى قرر ذلك وإن كان حقق لنا
مكاسب مادية منها :

* ارتفاع مستوى العيش .

* التحصين ضد الجوع .

فهو أيضا بتغييره مفهوم الإنسان إلى أنه (ترس فى آلة) كان مجلبة للأخطار التى قضت على الذات الإنسانية .

العامل الرابع :

مسخ الإنسان بالقول : بأنه قرد قال جليوت سولفيان : إنسان دارون أحسن ما يقال عنه : إنه قرد حليق.

نحن لا نناقش نظرية دارون من حيث اختصاصها بالتطور العضوى إنما نناقش الاعتقاد السائد المبنى على نظرية دارون الذى يقول :

إن التطور والارتقاء يوفر لنا الدليل القاطع على طبيعة الإنسان وأصله هذا الاعتقاد خلق فوضى فى التفكير فقامت جماعة من المتحمسين لهذه النظرية ووضعوا نظرية تعرف « بالدارونية الاجتماعية » مؤداها :

أن تنازع البقاء وبقاء الأصلح هو أفضل وسيلة لتنظيم المجتمع .

وكان — عادة — سلوكًا بشريًا بل سلوكًا أحط منزلة من تصرف الحيوانات التى هى أدنى من الإنسان .

من خلال هذه العوامل التى أحاطت بحضارتنا والتى أضافت مسخا وتشويهاً لصورة الإنسان وحقيقته راح الإنسان يسأل عن ذاته وعن حقيقته فطفت على السطح مشكلة فهم الذات مرة ثانية لتعيد إلى الأذهان أن الإنسان حرية ،وأن الحرية لا تذوب أمام وسائل الأشياء المادية .

الوجود ومستوياته :

ونلمس عند هيدجر تعريفا بين مستويات للوجود إذ يقول : هناك وجود الأشياء المرئية أو المشاهدة وهناك وجود الأدوات والآلات وهناك

وجود الأشكال الرياضية وهناك وجود الحيوانات لكن الإنسان هو الوحيد من بينها جميعا الذى يوجد وجودا حقًا .

إن الحيوانات تعيش والأشكال الرياضية تتواجد والأدوات تحت تصرفنا وفى متناول أيدينا والمشاهد تعرض أمام ناظرينا لكن أيًا من هذه الأشياء لاتوجد .

ثم يقول : ولكن لنوجد نحن أنفسنا وجودا حقيقيًا ولا تبقى فى مجال « الأشياء المرئية » و « الأشياء المستعملة » ينبغى أن نترك فى مجال الوجود الزائف .

وبقاؤنا فى مجال الوجود الزائف؛ أى العالم الموضوعى ، العالم الحياتى اليومى الذى نتعامل فيه مع بعضنا البعض بقاؤنا فيه نتيجة كسلنا وضغط المجتمع ، ومعنى بقائنا فيه عدم وعينا لأنفسنا كموجودين إلا بالدخول فى تجارب معينة ــ مثل تجربة القلق الذى شبهه بالدوار ــ وهو الذى يكشف عن الإمكانيات المستقبلة .

ولكن القلق عند هيدجر لا يؤدى بنا إلى « مجرد الإمكانيات » وهى موجودات غير مادية نسبية ولكنه يؤدى بنا إلى العدم نفسه .

ثم يضفى على العدم أهمية حين يجعل العدم يتفجر منه كل شىء موجود . . . ومن الطبيعى إن أن يفسر لنا وصف هـذا العدم ولا نستطيع حتى أن نقول أنه يوجد ... إنه عدم يعدم نفسه ويعدم كل شىء سواه ــ وهو أيضاً باعث الرعشة فيه ومقوض له من الأساس .

على أى حال فإن تجربة القلق – فى نظرهيدجر – تطلعنا على ذواتنا بوصْفنا قد ألقى بنا فى العالم: معزولين وبلا مأوى وبلا أمل فى الإتصال ..

ونحن كما يقول لانعرف لماذا ألقى بنا إلى العالم ،وهنا نواجه عنصراً من العناصر التى تقوم عليها فلسفة الوجود : إننا نوجد ولا ندرى سببا لوجودنا ،ومن ثم فنحن وجود بلا ما هية .. من أنا؟ ؟ ؟

إنه سؤال قديم يتجدد بمعان مختلفة ومع قدمه ينطوى على صعوبة كبيرة مع أنه سؤال واضح ومع وضوحه لا يلقى إجابة واضحة .

ويرجع ذلك – فى نظرنا – إلى الصورة المرئية لنا عن الإنسان حيث تعطى ارتباطا فى فهمه ويظهر هذا الارتباط فى شكلين :

* الصورة
* الحقيقة

فصورة الإنسان عن نفسه تظهر فى الأوهام الكاذبة والخيالات الخادعة وإذا ما أردنا اكتشاف ذواتنا على حقيقتها بدون تزييف وخداع وجدنا أنه تنقصنا الشجاعة ومن وراء هذا الخداع تظهر بعض الصفات الخادعة لصورة الإنسان عن نفسه : أنه العبقرية أنه يخلق الوجود ، وذلك من تحايل الشخصية على الذات أما حقيقته التى هى .

١ – الضعف .

٢ – العجز .

٣ – الموت .

فهذا الانقسام فى تصور الإنسان لنفسه وحقيقته هو ما جعل الإجابة على السؤال غير واضحة وترتب على عدم وضوح الإجابة قلق وجودى .

هذا القلق نتج من شعور بشيئين :

– صورة الإنسان : عن نفسه أنه الغرور أنه يخلق الوجود .

– حقيقة الإنسان : فى نفسه وهى الضعف ، العجز ، الموت .

ونلاحظ أن بين الصورة والحقيقة كما رأينا أبعاداً شاسعة من رسم الخيال ثم إنه – أى الإنسان – ما استطاع وصولا إلى تصوره .. ولن يستطيع .

ثم أخيراً ما أخلد إلى حقيقته وتقبلها؟.. إنه الغرور والوقاحة .

الغرور جعله فى حرب دائمة – بين صورته وحقيقته – ما سكن أوارها بعد .

فنحن أمام مشكلة فهم الذات من خلال عوامل مسخ الإنسان لذاته وتوهينها ترتب على عدم فهم الذات أمران :

الأمر الأول : أن يقتنع الإنسان بالصورة الخادعة وتكون لديه إجابة حاسمة فى نظره على سؤال من أنا ؟ ثم يصير الإنسان فى يأس من حقائق أساسية فى الوجود :

كالإيمان بالله وما فى الدين من عقائد والتى سوف يلحقه بفقدها قسوة القلق ومرارة الاغتراب .

الأمر الثانى : أن يقتنع بحقيقته ويكون قد أجاب على سؤال من أنا ؟ ؟ إجابة حاسمة أيضاً ثم يأنس بالإيمان بالله وبطمأنينة السعى فى الأرض . .

وتلك مشكلة الإنسان الوجودى مشكلة فهم الذات وبالفرق بين الأمرين أى الصورة والحقيقة يتحدد الخط الفاصل بين الوجودى الملحد والوجودى المؤمن .

فما هو تصور الوجودية الكئيبة للإنسان ؟ .

تعريف الإنسان الوجودى عند «هيدجر» : هو الإنسان الذى يكون فى هذا العالم عالما يحده الموت ويجربه فى القلق وهو الإنسان الذى يعى نفسه كمخلوق يحيا أصلا فى القلق منسحقاً تحت وطأة وحدته داخل أفق زمنيته . .

تعريفه عند «سارتر» : إنه الإنسان الذى يحيا بمعارضة ذاته إذ يكون موجوداً لذاته وبذلك لا يعرف الراحة أبدا ويحاول عبثا أن يحقق وحدة الوجود فى ذاته والوجود لذاته .

وتعريفه فى غير الوجودية : هو الشىء المفكر كما يقول ديكارت وإن الأشياء الحقيقية هى الأفكار — كما يقول أفلاطون.

ولما كان وجود الإنسان وجودًا متناهيًا أصلًا فوجوده للموت ، والقلق ، هو مرض حتى الموت فهو سجين حينه وليس أمامه سوى الموت . . هذا التناهى والأصل المحدد هو الذى يضفى على القلق وجهه الفاجع . .

وفى نظر هيدجر أن محاولة التعالى أو التسامى نحو الإله لاجدوى منها فهذا التسامى ليس للإله لأن الإله غير موجود لكنها حركات تتعالى إلى العالم إلى المستقبل وإلى الناس فنرى فكرة التعالى تفقد صفتها الدينية .

وبينما الفلسفة الوجودية تحاول وصل الإنسان بنفسه وتعلن بطلان وجود الهوة بين الذات وبينها قد تجدها تذم فينا المفاهيم الاجتماعية والعقائدية والقيم لأنها تربط الإنسان : بالقلق ، والألم ، والحزن ، وهى معان خطرة يعايشها الإنسان ويتشكل سلوكه بها مما قد يتأثر به وجوده للخطر وبحكم ارتباطه بالعالم قد يتعرض للخطر ، إنها فلسفة تقلق علينا أنفسنا .

وفكرة الخطر التى يعايشها الإنسان بوجوده وتلقى به فى خضم المغامرة هى منطق وجودى على أساس أننا وجدنا أنفسنا وقد ألقى بنا إلى العالم فعلينا أن نتقبل وضعنا ونؤكد مصيرنا وفى وسع الإنسان أن يأخذ مصيره على عاتقه ويسميه هيدجر : « القرار النهائى » وهو عند « كير كجارد » التكرار السرمدى .

إنها ترى أن الإنسان لا يمكن أن يعرف التعريف الكامل بمجرد الاستناد إلى الصفات والخصائص المادية والاجتماعية .

والشخص الذى يعتبر أن حقيقة حياته تنحصر فى ثروته أو مهنته ؛ يعد نفسه كالآلة ولا يستحق إسم الإنسان .

ومن يضع نفسه وذاته فيما سبق يسمى الخلق أو الشخصية يرتكب نفس الخطأ — فى نظر الوجودى — فكون الإنسان ذكيًا أو غبيًا ، جميلا ، أو قبيحاً ترى الوجودية أن هذا ليس من مميزات كيانه العميق . . .

ويقول الإنسان الوجودى : أنا شىء غير صفاتى الخاصة فأنا متميز عن هذه الصفات كما أتميز عن كل ما هو خارج عنى فأنا أحيا .

ما هو التصور الذى وضعه الوجودى الكئيب الملحد للإنسان سوى قوله :

أنا لست الثروة .

أنا لست المهنة .

أنا لست الأخلاق .

أنا لست الشخصية .

إنما ماذا ؟

أنا أحيا .

بهذا الاعتبار يكون الإنسان الوجودى : هو الإنسان الصفر ، أو إنسان تحت الصفر .

الوجودى يحاول أن يرسم مفهوم الإنسان ، غير أنه ينتهى إلى لا شىء إلى أنا أحيا . . وأحيا فقط . . . ما معنى هذا ؟ ؟

بلا شك هذا اضطراب فى التكوين الفكرى واختلال فى التوازن الذى يوجد – عادة – بين غاية الفكر ووسائله .

وهذا الموقف السلبي الذى يقفه بعض الوجوديين من مفهوم الإنسان يجعلنا نميل بأن الوجودية تسلية يعمد إليها أساتذة قد لحقهم الملل من حياتهم المادية البحتة وبأنها لعب لفظى لمثقفين هيجهم التعمق فى دراساتهم ويصف هيرفى الوجوديين بقوله :

هم يزعمون أنهم هم يضعون الأسئلة الجوهرية التى لا جوهرى غيرها فيقولون :

لماذا أنا فى هذا الكون ؟

وما غاية هذا الوجود ؟

وهم لا يفطنون إلى أن هذه الأسئلة ليست جوهرية بالنسبة لهم إلا لأن وجودهم فى الحقيقة لا فائدة منه .

إن الوجوديين يذكرون الإنسان بتلك الكلاب الحالمة التى تقوم فيها فجأة وفى حالة قفز وجرى فردى رغبة فى أن تجرى وراء طرف ذنبها ، فالإنسان الصفر الوجودى أو الذى تحت الصفر واضح من فلسفته أنها نتيجة هذيان وأنها تبعث على الهذيان أيضاً لأنها لا تحاول أن تعين الإنسان على فهم ذاته بعد أن يزرع فيه بذرة القلق .

موقف الاسلام من مشكلة فهم الذات :

أولا : يربط القرآن بين الصورة والحقيقة فى الإنسان ويهذب من شأن النظرة إليهما فيقول :

« إذ قال ربك للملائكة إنى خالق بشرًا من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين »(١) .

فالصورة الأولى : « إنى خالق بشرًا من طين » . أى أنه مخلوق من طين والحقيقة : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى » أى أنه حرية لا يدين لأحد غير الله .

وارتباك الإنسان فى فهم نفسه كان نتيجة لرفعه على العوالم الأخرى المصورة بقوله تعالى : « فقعوا له ساجدين » .

لذلك راح يهذب من شأن النظرة التى قد لا تفهم على حقيقتها من وراء مغزى السجود فقال : « ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين » .

ثم سواه ونفخ فيه من روحه . وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة » لماذا ؟

« قليلا ما تشكرون » .

وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم يكرر هذا الدعاء فى سجوده : سجد وجهى للذى خلقه وصوره وشق سمعه وبصره فتبارك الله أحسن الخالقين .

(١) سورة ص ٧١ ، ٧٢

ثم قال الله تعالى تقريرا فى آية التكريم : (ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا)

إذا فالإنسان مخلوق وهو يحمل فى نفسه الاعتقاد بأنه مكرم ومفضل .

هذه العقيدة التى وقرت فى نفسه قرر القرآن أنها تحمل الإنسان لأن يسجد شكرا لله ، ففهم الذات يعطى فى النهاية القرب إلى الله والشكر على فضائله الممنوحة للإنسان .

فإذا كان الإنسان مخلوقاً لله فلا يمكنه أن يظن أنه مساو لله بأى وجه من الوجوه كما لا يستطيع هو نفسه أن يجرؤ على مناهضة السلطان الإلهى فهو غير مستقل .

ألا إن روح الله التى نفخت فيه تفضله عن سائر المخلوقات ، وتفضله عليهم تهب له علاقة فريدة بخالقه .

مشكلات المصير والهدف .

إن الذين يذهبون مذهب سارتر فى فهم الوجودية يرددون معه نقدهم للوجودية المؤمنة وهو : أن أصحاب الإيمان يرفضون أن يسيروا قدما فى هذه المغامرة حتى نهاية الطريق ، فإن وثبة الإيمان ذاتها التى يقدمون عليها هى فى حد ذاتها وهم خيال .

وفى الواقع أن وراء الوثبة عدما . والشجاعة التى يبديها الإنسان ليست سوى اعتراف بالعدم وتصريح صريح بأن بوادر الذات وغناها إنما هو فى داخل الذات

وإنه لمن الأفضل لنا – فى نظر الوجودية الملحدة – وبدون نواح وبكاء ولف ودوران أن نعترف وأن نقر بأن الحياة شرك وفخ ولا أحد يستطيع أن ينجينا من الوقوع فى الفخ إن النصر هو السلبية الملحدة .

فمن خلال نقد الوجودية الملحدة للمؤمن نلاحظ أن نقدهم سلبيا سخيفاً من حيث أنهم :

جعلوا وثبة الإيمان وهما وخيالا .

جعلوا الحياة شركا وفخا .

جعلوا النصر الأكبر لديهم هو السلبية الملحدة .

وهذا يعطى من وجهة نظرنا أن ثمة مؤامرة للاستهزاء بالله وليست تعثرات فى الفكر أنها محاولة مقصودة لقلب الأمور عن نصابها واختلال فى نسب الأحكام .

إنها كما يرى هيدجر : إن الحياة محددة فى المكان والزمان . والإنسان جاء إلى هذا العالم بدون إرادته فكأنه قذف إليه قذفاً .

ولا يشعر الإنسان فى هذا العالم أنه عالمه أو بيئته فهو غريب عنه لأنه لا جذور له تشده إلى الأرض – ولكن ليس له عالم أو بيت سوى هذا العالم .

فالحياة فى نظر « هيدجر » محدودة بالزمان والمكان .

وهل مثل هذا التصور الوجودى للحياة مرض أو لا ؟

يشير « هيدجر » إلى أن الحياة بهذه الصورة مفزعة إذ تصبح حقيقة الذات الجوهرية الأساسية هى الاتجاه نحو العدم ويعرب عن ذلك بقوله :

كلنا سنموت . وما سيتبقى من أجسادنا بعد الموت حفنة تراب لا تشكل ذاتا .

هيدجر لا يشير من قريب أو من بعيد إلى إستمرار الحياة أو الخلود بعد الموت .

من تصوير « هيدجر » للوجود والإنسان يمكن لنا الوقوف على سر قلقه :

١ — الحياة المحدودة بالزمان والمكان .

مثل هذه الحياة فى نظر هيدجر مفزعة إذ تصبح حقيقة الذات الجوهرية الأساسية : فى نظره هى الاتجاه نحو العدم .

٢ — العدم الذى يعينه (هيدجر) هو الذى لا بعث له ولا حياة أخرى وراءه فيقول :

كلنا سنموت وما سيبقى من أجسادنا بعد الموت حفنة تراب لاتشمل ذاتا .

هذه النظرة الوجودية لهيدجر — ينبغى ألا يخلط بينها وبين الطبيعيين أو بين الدهريين لمجرد اتفاقهم فى الإلحاد — لوجود فرق

جوهرى بين الإلحاد الوجودى والإلحاد الدهرى أو الطبيعى ، وهذا الفرق هو :

أن الإلحاد الطبيعى والدهرى : يرى فيهما صاحبهما منعة الأمن والطمأنينة وكأنه يرى فيهما كمال الوجود .

أما الإلحاد الوجودى : فإنه يرى فيه قلقاً وحيرة وغربة – وكما يقول « هيدجر » – ومثل هذا الوجود الموجه نحو الغربة لا يشعر الإنسان فيه أنه عالمه أو بيته فهو غريب عنه لا جذور له تشده إلى الأرض وليس له بيت سوى هذا العالم .

فالإلحاد الوجودى ليس إلا صوتا ينادى بأمرين :

أولا : ينادى ببطلان المادية التى مسخت الإنسان ورفعت من شأن الآلة وألغت المنهج الذاتى وألهت الإنسان عنه فضلا عن فهم ذاته .

ثانياً : ينادى بالثورة على وجود صور معالمه المادية : بأنه وجود محدود بالزمان والمكان إنه وجود موجه نحو العدم .

فالمحدودية المحاط بها الوجود ثم خضوعه لسيطرة الزمان والمكان ، وكل من الوجود الخاضع للزمان ، والزمان المسيطر على الوجود ، مرتبط بالعدم .

فالزمان : خاضع للعدم والتفسخ والإنحلال .

والوجود بمعنى العدم هو : مصيره الوحيد .

هذا الوجود الذى صورت معالمه الوجودية مثير للفزع إذ لو كان هو الصورة الحقيقية للحياة لكان مفزعاً مقلقاً أيضاً محيراً لكل إنسان يرى نفسه أنه خُلق على صورة الله ، ليس ذلك فحسب ، بل ونلق تعضيداً قوياً فى الدين الإسلامى لكل من يثور على وجود حددت معالمه مادية بحتة لقوله تعالى : « وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور » .

وكقول الرسول — صلى الله عليه وسلم — : « لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها شربة ماء » .

كذلك قدم حججاً قوية تدمغ كل فكر إنسانى يخضع ذاته لسيطرة الحياة المادية كقوله تعالى :

« ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ آمَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَاتِ إِلَى ٱلنُّورِ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَاتِ[1] » .

« فهيدجر » لا يقرر ثنائية الوجود وإنما حصر نفسه داخل الوجود الزمانى . والوجود الزمانى : متحلل إلى لحظات متغير مرتبط بالعدم ؛ الذى ليس بعده وجود يبعث الأمل فى الإنسان ، لذلك كان صوت « هيدجر » على حق عندما قرر : أن التفسخ والانحلال والوجود الموجه من أجل الموت يثير القلق . . . وفى نفس الوقت تصبح الحقيقة الدينية وبما كشفته عن الزمنى والأبدى الصورة الحقيقية لمعنى الوجود والأمن : الأمن الإنسانى .

---

(١) سورة البقرة آية : ٢٥٧

وتبقى التبعة على « هيدجر » لأنه حصر نفسه داخل التصوير المادى للوجود دون أن يمتد بنظره إلى التصوير الدينى لمعنى الوجود . وبالرغم من أنه ساخط على النظرة المادية إلى الوجود فإننا نرى أنه قد شايعها وقلدها فى هجر الدين .

«فكرة الوجودية[1] فى خلو الحياة من المعنى لايتفق مع ما يثبته المنهج العلمى الذى يشهد بوجود الاطراد والاتساق فى سير الظواهر وتطورها على أساس نظام معقول يمكن فهمه كما يمكن به أن يفسر كثير من الأمور تمهيدا للسيطرة عليها . ولا يعقل أن يوضع مثل هذا النظام الدقيق لغير معنى أو هدف وإذا كان الوجوديون لا يجدون معنى للحياة لأنهم فقدوا أهم الأسس لتصور هذا المعنى وإدراكه ، فليس ذلك دليلا على عدم وجوده . وقديما قال زرادشت : « أن للحياة معنى ولكن العثور عليه هو ما تجد نفسى فى طلبه » . والفطرة السليمة تأبى أن تسلم بأن يوجد كون بهذا النظام وهذه الروعة والإبداع والإتقان فى جميع أرجائه دون أن يكون هناك معنى أو هدف يدركه المبدع الخالق حتى وإن خفى علينا وليس من المستحيل عقلا إدراكه .

ولا تقتصر الوجودية الملحدة على إنكار الإله ، بل هى كذلك تنكر أية غاية أو منطق أو معنى للكون بأسره ، كما أنها ترى أن الحياة البشرية لا ضرورة لها فهى : بلا غاية ، وبلا معنى ، وبلا حكم . والغريب مع هذا أن « سارتر » مثلا يدافع عن الوجودية بقوله إنها ترفع كرامة الإنسان وتجعله لا يتساوى مع الكرسى ، والحجر ، فأى كرامة تلك التى تجعل الإنسان يحيا بلا أمل ، وبلا هدف فى

(١) يراجع : « فى الفلسفة ، دراسة ونصوص » ص ٢١٠ للدكتور كمال جعفر .

كون تكتنفه الظلمات واليأس من كل جانب ؟ إن تاريخ الحياة بالنسبة للوجودى ليس إلا سلسلة من المصادفات أو الأحداث العارضة . وتبالغ الوجودية فى الوصول بهذه الفكرة إلى نهايتها المريرة ، فالمصادفة هى التى تطبع الحوادث والعوارض ، وهى الصفة الأساسية لكل وجود . وإذا كانت الحياة برمتها عرضية فهى إذن لا معقولة وكلها عبث ، وهنا تصطدم الوجودية صراحة مع المذاهب المتدينة أو المؤلهة وهنا أيضاً يتحطم أساس الوجودية على صخرة هذا الاعتراض الذى ملخصه : إننا إذا سلمنا بأن الكون عارض فمن التناقض المنطقى أن يصدر الإنسان فى سلوكه وعمله كما لو كانت هناك قيم أو مقاييس ثابتة ، فليتبع كل إذن ما يروقه وَلِتَسِرْ الأمور إذن على ما تهوى من الفوضى والعبث ، وهذا هو ما توحى به الوجودية ، غير أنها لم تدع صراحة إلى التحلل ، وإنما حاولت أن تضبط ذلك بفكرتها عن الحرية والالتزام ، ولكنها فشلت تماماً فى إزالة التناقض المشين التى وقعت فيه ، حين اتخذت نقطة انطلاق تحكمية لا يسندها فيها منطق أو برهان ، وهذه النقطة هى دعوى وجود الكون وسير الحياة نتيجة المصادفة ، وكأن المصادفة كائن راع ، وحين تخيلت أن التقدم بين الماهية والوجود أو العكس تقدم زمنى أو تاريخى وليس كذلك .

كما يبدو أن الوجودية لم تُولِ نية الفرد وقصده أية عناية ، لأنها اعتبرتها كأن لم تكن حيث إنها لا تقوّم إلا الأعمال فقط ، ولا تظهر أمامها قيمة المرء إلا بهذه الأعمال وهى بهذا تلتقى والبرجماتية مع أصحاب مذهب المنفعة . وهذا الموقف يخلو من الدقة لأن الأعمال قبل صدورها لم تكن إلا مجموعة من النيات والمقصد فى مرتبة الستر

والخفاء، ثم يخرجها العزم ،والإرادة ،والطاقة ،والقدرة إلى حيز الوجود .

فالنية بذلك جزء هام لا يستغنى عنه فى تقويم العمل، صحيح أننا لا نملك قياس النيات ، لكن الإسلام قدر النية حق التقدير حيث يقول رسوله الكريم : « إنما الأعمال بالنيات » وذلك لضمان طلاع الله على ما خفى فى الصدور . وبالنسبة للإنسان يمكنه قياس النية ببعض الشواهد كما يطبق ذلك فى المحاكمات وغيرها . وقد رأينا فيما سبق كيف يستند القرآن إلى بعض الشواهد فى إثبات عدم إخلاص هؤلاء الذين ادعوا رغبتهم فى الخروج للجهاد . ويشير علم النفس الحديث وعلم الجرائم معًا إلى «أهمية الخواطر والهواجس والنيات ». وقديما تنبه الصوفية المسلمون إلى النفس الإنسانية ،ونوازعها وخطراتها ، وتناولوا ذلك بالشرح والتحليل مما أعطى أهمية كبرى لهذا الجانب الخفى الذى يسبق فى الوجود ذلك الجانب الظاهرى .

ويتأكيد هذا المعنى أيضاً فى الأحاديث النبوية التى تشير إلى « أن الله لا ينظر إلى صورنا أو أعمالنا وإنما ينظر إلى قلوبنا »(١) .

فالوجود فى نظر الدين مكون من :

- وجود زمنى : الدنيا .
- وجود أبدى : الآخرة .

والموت فى نظر الدين هو النهاية الطبيعية للوجود الزمنى ومرحلة انتقال إلى « الوجود الأبدى » وليست عدمًا محضًا كما تصور « هيدجر ».

---

(١) يراجع : « فى الفلسفة ؛ دراسة ونصوص » ص ١١١/للدكتور كمال جعفر .

ثم أنه لو كان الموت — كما يقول « ليفينا في » معلقا على هيدجر — : نهاية كل إمكانية فلا يمكن أن يكون هو المصدر الذى يخرج منه الممكن .

— موريس جوتدبالك : وحين نكتشف أننا بلا أى شك سنموت . . فهل اكتشافنا هذا هو مجرد حقيقة أو نوع من الحق ؟ هل نستطيع أن نقول إن من طبيعتنا أن نكون كائنات مصنوعة للموت ؟ وإذا قلنا : إن جوهر الإنسان متناه فهل يستطيع الإنسان أن يفكر فى مفهوم مأساة هذا النقص فى ذاته .

— جورج جيرفتش : تفتقد الفاسفة الوجودية فى هيدجر ، وهو ليس مفكرًا أمينا لكنه انتهازى مجرد من الأخلاق معلم للشكوك الفكرية تفقد إخلاصها لأنها أصبحت مجرد أداة أستخدمت بمهارة لتنتقل من الفلسفة المروسية التى بدأت بها لتكون فلسفة للنازى .

وصورت لنا آية بليغة أولئك الذين يتحللون من تبعاتهم الدينية وما يتبع ذلك من إخلاد إلى الأرض وقلق مضن .

قال تعالى : « وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِيَ آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ . وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا ولكنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ذَّلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ . سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمُ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَأَنفُسَهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ »[1] .

---

(١) سورة الأعراف الآية ١٧٥ — ١٧٦

ويشير النص القرآنى إلى :

أولا : أن كيفية الحياة فى هذا الكون تتأثر كثيرًا بالاعتقاد وبحياة أخرى بعد الموت .

فإن الاعتقاد بأن الإنسان فى هذه الحياة الدنيا إنما يُعَدُّ للحياة الأخرى فإنه يصبو إليها ويعمل لها على ضوء مُثله العليا .

ثانيا : أن الاعتقـــاد بالحياة بعـــد الموت يزود الإنسان بالأمل والطمأنينة والسلام إزاء الموت إذ أنه يدرك أنه مسافر من عالم إلى آخر وأنه فى رعاية رب غفور رحيم .

ثالثاً : أن الحياة فى هذه الدنيا لاتكون مضيقاً مظلماً حيث ترتطم آمال الإنسان بنهاية مغلقة ، فالانتحار يصبح من الأمور الطبيعية بالنسبة للملحد الذى يفقد أمله أو يخسر ثروته ، أما المؤمن بالاخرة فإنه يأبى الانتحار .

فما على الإنسان الذى يغار على سعادته ويسعى لها إلا أن يرى أهمية الاعتقاد بالحياة بعد الموت لهذه الحياة ذاتها .

ثالثا — الوجودية الملحدة فى ديارها :

لم تكد الفلسفة الوجودية تقوم حتى انصبت عليها صواعق من جانبين متناقضين : جانب متدين : الكنيسة ، وجانب ملحد : الماركسية .

يصور سارتر هذه الانتقادات التى وجهها الماركسيون والشيوعيون إليها فيقول[1] : « . . فيتهمونها بأنها تؤدى إلى فلسفة ليست سوى مظهر

(١) الوجودية فلسفة إنسانية « جان بول سارتر » ص ٨ .

للروح البرجوازى لأن التأمل ترف ويأخذون علينا من جهة أخرى بأننا نشدد على خزى الإنسان ونظهر فى كل مكان ما هو قذر ومريب ولزج وبالتالى فإننا نهمل الناحية النيرة من طبيعة الإنسان فى نواحيها الجمالية الضاحكة

فمن هنا وهناك ابتعدنا عن التضامن البشرى وعزلنا الإنسان عن العالم فى وجوده الفردى وفى النهاية يعتبر الماركسيون : «أن الوجودية مرض ، دب فى الشعور البرجوازى ، ويرون فيها آخر انحلال ذلك الشعور » .

كذلك يصوغ « سارتر » نقد الكنيسة ضد الوجودية فيقول[1] :

«أما من الناحية المسيحية فيتهموننا بنكران واقعية الأعمال الإنسانية وحدها لأننا نحذف وصايا الله والقيم المرتسمة فى الأبدية فتبقى بعد ذلك العقوبة المطلقة ويفعل الإنسان ما يشاء ولا يستطيع الحكم على آراء الآخرين وأفعالهم » .

ثم أخيرانها :

ـ مذهب الغموض والظلام .

ـ أنها لا تؤمن بأى قانون علمى .

ويضيف «نافيل »وهو مفكر يسارى فى نقد الوجودية وذلك من خلال مناقشاته لسارتر فيقول :

---

(١) نفس المرجع السابق .

إن الحرية ، والمثالية اللتين تنادى بهما تتلخصان فى إهمال الأشياء إهمالا متعسفا . وليس عالم الطبيعة . ولا عالم الأحياء فى نظرك من ظروف الحياة الإنسانية ، ولا مصدر لتكييفها . وهذا رغم أن الإنسان فى الطبيعة ، وأنه خاضع لتأثير التاريخ . إلا أن هناك قوانين تسير عليها أفعال الإنسان ، كما أن ثمت قوانين لكل موضوع يدرسه العلم[١]

ويقول «مونان» إن الفيلسوف الوجودى ، إذ يقبع فى داخل الإنسان ؛ لكى يثبت الكون من هناك يسد على نفسه كل السبل التى يستطيع منها إثبات شىء أيا كان ، وأن الحرية التى يريدها سارتر للتخلص من العلل والمؤثرات هى كتخلص النعامة من الصياد ، فإن هذه الحرية مصدرها إرادة تجاهل الأسباب المؤثرة .

وتتفق الماركسية والمسيحية : على أنها أداة انحطاط شبيهة بطريقة النازيين فى معسكرات الاعتقال ، كذلك يرون أن الوجودية تمثل الحالة العقلية التى تتقدم ظهور الفاشية منذرة بها ويؤيدون وجهة نظرهم بأمرين :

الأمر الأول : انضمام الفيلسوف الوجودى الألمانى « هيدجر » لحزب هتلر .

الأمر الثانى : وصفه « مالرو » وهو كاتب روائى فرنسى بأنه ليس إلا فاشيا يجهل حقيقة نفسه . وينعتون سارتر ومدرسته «باتحاد

(١) الوجودية : دبديه انزيو : ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريدة — الكاتب المصرى م ٤ عدد ٣ .

شركات سارتر وأصحابه » ويعتبرونها وسيلة خفية يريد أصحابها الوصول إلى احتكار الأدب والفلسفة .

من الحوادث التى تقع تبعاتها على الوجودية والتى وقعت فى فرنسا مثل : ما ذكره سارتر نفسه أن سيدة حدثونى عنها مؤخرًا كانت كلما أتت بفعل غير لائق تعتذر عن ذلك بقولها : « آسفة أظن أننى أتصرف كالوجوديين » .

فالوجودية والقبح — فى عرف السيدة — شيء واحد .

وحوادث الانتحار التى وقعت فى فرنسا كان دافعها معتقدًا وجوديًا .
وحوادث الانحراف الجنسى كانت ترتد فى النهاية إلى الميول الوجودية .
كان أحد التلاميذ فى مدرسة ثانوية قتل أمه صرح هذا الابن أمام قاضى التحقيق قائلا :

« أخذت ميولى عن فلسفة خطرة لأنى تمثلتها تمثلا غريبا ، والفلسفة الوجودية قد بدت لى أنها الحقيقة الوحيدة . . أنها جنون اليأس . . كل ما يسعى الإنسان وراءه ينتهى إلى لا شيء .

وهناك ما فهمته وهو أن الإنسان يشاهد أنه يحيا . . وهو غريب بالنسبة لكل ما يقع فى العالم الخارجى »[1] .

وعند ذلك علق الأطباء النفسيون على هذه الحادثة بقولهم :
— « إن الوجودية جو ملائم للأعمال الخطرة » .

(١) نفس المرجع السابق .

من هنا يقرر أهل الجد من الناس : أنها تجرد الإنسان من كل ثقة فى الحياة ، وأهل العمل من الناس يقولون : إنها تهدم كل أساس ثابت يقوم على العمل .

وفى النهاية يتفقون على أنها :

– لا يمكن أن تكون أساسا للحياة ؛ لأنها تذهب إلى أن ليس ثمة معنى للحياة ، ولا للكون ، وأن كل إيمان قرار ذاتى يتخذه الإنسان حرًّا وليس له ضمان دينى ولا جماعى .

هذا ما فعلته الوجودية الملحدة فى ديارها وأنها كانت مثار السخط عليها من جوانب مختلفة فقد ثار عليها المتدين وثار عليها الماركسى الملحد .

رابعا : أما بعد فطريقنا الاسلام ومكوناته للشخصية الانسانية :

أولا – عقيدة الوحدانية وأثرها فى السلوك والنفس :

تبدأ الدعوة الإسلامية رسالتها بالدعوة إلى الوحدانية وتنزيه الله وأن على المسلم واجب الإيمان بها وعبادته وحده .

ويترتب على هذا الواجب العقدى عدة أشياء منها :

– معقولية الوجود فلا عبث ولا صدفة كما قررت الوجودية من قبل .

وتصبح القوانين بالتالى ذات معقولية فى نظر الإيمان ونظر المؤمن لأن الإيمان بالله يتبعه البحث عما صدر عن الله من قوانين .

إذن فالإيمان بالله وحده يعنى ؛ الإيمان بالنظام فى الكون ويعنى الخضوع لإرادة الله فى الكون ، فلا فوضى فى حياة الناس ولا اضطراب إذا عمل الإنسان على ضوء نواميس الله فى الكون ، ثم إن عبادة الله

وحده توحد بين البشر جميعًا ،وتربط فيما بينهم وهذا رمز للمساواة ، والحرية ،إذًا فالإسلام والرسالة الإسلامية المؤسسة على عبادة الله وحده رسالة تحرير الإنسان .

وإقرارهم بأن الله خالقهم ،وخضوعهم لعبادته يعطى فى النهاية المعنى السامى للإخاء ،ثم فى النهاية يكون الإيمان بالله وحده سبيلا لطمأنينة فى النفوس وتدعيم السلام والاستقرار فى عواصف الكون وتقلباته قال تعالى :

« ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللهِ أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ »[1] .

فما أحوج البشرية اليوم ؛إلى الإيمان بالله وحده ،وضمان الرخاء ، والنظام ، والحرية ، والإخاء ، والمساواة ، والسلام المنبثق عن هذا الإيمان للإنسانية جمعاء .

ثانيا ــ مكانة الانسان ومسئوليته :

يعطى الإسلام الإنسان مكانة فى هذه الدنيا ، بأنه مكرم وسيد المخلوقات ، ومنحه هذه الخصائص ، وحرية الإرادة ،غير أن هذه الحرية تقابلها مسئولية فَهُوَ حُرٌّ فى أن يكون خليفة لله ، أو يرتد فيسقط فى الهاوية .

وحكمة الله لا تكتفى بمنح الإنسان العقل وقابلية العلم فقط ، بل أرسلت الرسل ليرفعوا من شأن اختيار الإنسان ليتعود عنده قدرة التمييز بين الخير والشر .

---

(١) سورة الرعد ، آية : ٢٨

قال تعالى : « ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَامَ دِينًا »[١] .

قال تعالى : « يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ »[٢] .

ثالثا : من القواعد الأساسية كذلك فى الإسلام والتى حملها الأنبياء : « تعريف الناس بأن حياتهم فى هذه الدنيا لا تنتهى عند الموت ، بل هناك حياة أخرى بعد ذلك ، وهذا على خلاف ما يذهب إليه الوجودى الملحد . والاعتقاد فى ذلك يزرع الأمل المقترن بالعمل ، والعمل الصالح لنفسه ، ولأمته وللإنسانية جمعاء .

رابعاً : تمتاز رسالة الإسلام بالشمول والتوحيد لطبيعة الإنسان الواحدة . فالشمول القرآنى يتناول الوجود كله زمانيا ومكانيا .

وتشريعه يربط بين المادة والروح ، بين الإيمان والعقل ، بين الدين والدنيا ، بين الفكر والعمل ، وهو يرفض ونرفض معه كل فلسفة تعنى بالمادة وتهمل الروح ، أو تعنى بالروح وتهمل المادة أو الفلسفة التى تنكر التمتع المعقول بالطيبات .

فالإسلام يوحد وينظم ذات الفرد الواحد ، كما يوحد وينظم أفراد المجتمع الواحد ، كما أنه يربط بين بنى الإسلام جميعاً ، ويربط بين الإنسان والوجود ، وبين الوجود وخالق الوجود .

---

(١) سورة المائدة ، آية : ٣

(٢) سورة يونس ، آية : ٥٧

خامساً : الدين الإسلامى دين عملى ؛ لا يكتفى بإعطاء الإنسان القواعد النظرية الكلية فى الحياة فحسب ، بل إنه يربى الإنسان بصورة عملية[١] .

ففيه التشريعات التى تساعد على ضبط النفس والأخلاق الفاضلة مثل :

الصلاة ، والصيام ، والزكاة ، والحج .

قال تعالى : « وَٱلْعَصْرِ إِنَّ ٱلْإِنسَانَ لَفِى خُسْرٍ . إِلَّا ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِٱلصَّبْرِ »[٢] .

وفيه ما يساعد على الروابط الاجتماعية من مستوى الأسرة فترقى بها إلى مستوى العالمية وفى هذا ما يرشح الإسلام للخلود والأمن .

قال تعالى : « ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَامَ دِينًا »[٣] .

د . محمد ابراهيم الفيومى

مصر الجديدة غرة شعبان ١٤٠٢
٢٤ مايو ١٩٨٢

---

(١) مجلة جوهر الإسلام السنة الأولى عدد ٦ مقال «الإنسانية والإسلام» د . محمد فاضل الجمالى .

(٢) سورة العصر .

(٣) المائدة آية ، رقم : ٣ .

تعريف بالمؤلف

الاسم / أ.د / محمد ابراهيم الفيومى

* تخرج فى كلية أصول الدين – جامعة الأزهر ، واشتغل بتدريس الفلسفة بها .

* حصل على الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى منها فى العقيدة والفلسفة .

* سافر إلى فرنسا عضو بعثة الأزهر ١٩٧١ – ١٩٧٣م حصل فى خلالها على دبلوم عال فى الفلسفة الإسلامية .

* ثم سافر معارا من كليـــة أصول الدين إلى جامعـــة قطر عام ١٩٧٨ – ١٩٨١م

* ثم عين عميدا لكلية الدراسات الإسلامية والعربية (بنين – بالقاهرة) عام ١٩٨٢م

* واختير خبيرا للجنة الفلسفة بمجمع اللغة العربية عام ١٩٨٣م

* وشارك فى مؤتمرات كثيرة منها : (المؤتمر الثانى للسيرة والسنة).

* وله أبحاث ومؤلفات منها :

– القلق الإنسانى ١٩٧٤م

- الإمام الغزالى ١٩٧٥م
- فى الفكر الدينى الجاهلى ١٩٧٩م
- ملاحظات على المدرسة الفلسفية فى الإسلام ١٩٧٩م
- رسالة فى الحوار الفكرى بين الإسلام والحضارة١٩٨١م
- تأملات فى أزمة العقل العربى ١٩٨٣م

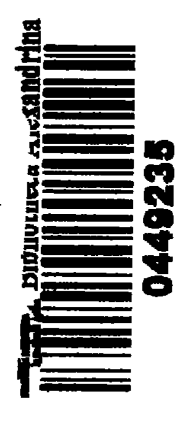
الترقيم الدولى (X — ١٩٢٣ — ٣٠٠٦)

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رئيس مجلس الادارة
مصطفى حسن على

رقم الإيدع بدار الكتب ٢٧٥٧ / ١٩٨٤

الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية
٣٠٠٤- ١٩٨٣- ٦٧٠٧



الثمن ٣٥ قرشا

Thanks to
assayyad@maktoob.com

To: www.al-mostafa.com